يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

شكرا للخالق الواحد على طبع حاشية حاشية السيد الزاهد المسماة

من تصانيف البحر العلام والحبر الهمام [illegible] ادخله الله دار النعيم

[illegible] القطبي
على حاشية الزاهد على الرسالة
بالتحقيقات الرضية

ابن البحر القمقام البحر الطمطام مولانا محمد امين الله نور الله مرقده ومضجعه

في المطبع اليوسفي باهتمام المولوي محمد يوسف بلكهنو

يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

شكرا للخالق الواحد على طبع حاشية حاشية السيد الزاهد المسماة

حل حاشية الزاهد على الرسالة القطبية بالتحقيقات الرضية

١٣[illegible]ه

من تصانيف البحر العلام والحبر الفهام مروج علوم المعقول والمنقول [illegible] مولانا محمد عبد الحليم [illegible] دار النعيم

ابن البحر القمقام البحر الطمطام مولانا محمد امين الله نور الله مرقده ومضجعه

في المطبع اليوسفي اهتم بطبعه المولوي محمد يوسف اللكنوي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لمن بيده ازالة الموجودات وفي قدرته اعادة المعدومات والصلوة على من هو ازال الاشكال وعلى من تبعه سيما الاصحاب والآل اما بعد فيقول العبد المشتاق الى رحمة ربه الكريم محمد المدعو بعبد الحليم الانصاري نسبًا واللكنوي مولدا ابن مولانا محمد امين الله اوصله الى غاية متمناه ان حاشية السيد الزاهد على الرسالة القطبية لما كانت قليلة المباني وكثيرة المعاني فالتمس مني بعض الطلبة ان اولف عليها حاشية جامعة للحواشي ومزيلة للغواشي فشرعت في اجابة ملتمسه على حسب ما موله متمسكا بحبله المتين انه خير موفق ومعين فجاءت بحمد الله مما يقبله الطلبة وان رداها الكملة وسميتها بالتحقيقات المرضية بحل حاشية الزاهد على الرسالة القطبية وبه نستعين قوله كان المراد آه حاصله ان المراد بالعلم المتجدد الواقع في كلام المصنف هو العلم الذي هو مورد القسمة آه علم يتحقق كل فرد من ذلك العلم بعد تحقق الموصوف وان هو الا الحصولي لا الحضوري فان قلت ان مفهوم العلم في الحضوري ايضا من حيث هو علم وصفة من الصفات يتحقق في لحاظ العقل بعد تحقق مفهوم الموصوف الذي هو العالم من حيث هو عالم لان تصور العقل الموصوف باعتبار انه موصوف يكون مقدما على تصور الصفة باعتبار انها صفة فيتحقق البعدية في العلم الحضوري ايضا فلا يصح الحصر الذي اورده السيد المحشي بقوله ليس الا العلم الحصولي قلت ان المضاف محذوف في كلامه فمعناه ان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق مصداق كل فرد من افراد ذلك العلم بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف فبعض افراد العلم الحضوري كعلم الباري تعالى للممكنات علما تفصيليا عـــه تفصيله وان كان فيه هذه البعدية لكن في بعضها كعلمنا بانفسنا لا يتصور هذه البعدية لان مصداق العالم والعلم ههنا واحد ليس فيه تغاير وتكثر اصلا اذ ذات العالم هو العلم بمعنى الحاضر عند الذات المدركة لان ذات العالم في مرتبة ذاته حاضرة عندها على ما سيأتي فلا يتحقق ههنا بين مصداقي العلم والعالم قبلية وبعدية واما في العلم الحصولي فيتحقق هذه البعدية في جميع موارده لان حصول شيء في شيء يستدعي ان يكون الحاصل بعد ما حصل فيه بخلاف حضور شيء عند شيء لانه يجوز ان يكون الشيء حاضرا عند ذاته ولان العلم الحصولي صفة منضمة قائمة بالموصوف الذي هو العالم فيكون العلم الحصولي مغايرا للموصوف لتغاير الصفة المنضمة مع الموصوف فيكون بعده قطعا اذ الصفة المنضمة لا تتحقق الا بعد تحقق المنضم اليه وهو الموصوف فيصح الحصر ثم اعلم اولا ان البعدية على ضربين احدهما البعدية الذاتية وهي التي بها يكون وجود البعد بدون القبل ممتنعا كبعدية تيناول العقول عن الواجب وهذه البعدية كما يتحقق في العلم الحصولي الحادث كذلك في الحصولي القديم اذ من البداهة ان وجود الحاصل اي العلم بدون ما يحصل فيه وهو العالم محال لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف فلو اريد بالبعدية في كلام المحشي رح هذه البعدية يكون الحاصل ان العلم المتجدد نحو واحد من العلم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بعدية ذاتية فيكون مورد القسمة حصوليا مطلقا سواء كان قديما او حادثا ولا يكون مورد القسمة حضوريا اذ لا يصدق على العلم الحضوري انه يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم بالذات اذ بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها يكون عين الموصوف ولا يتحقق بعده ومتاخرا منه والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو بطره والسر فيه ان سبيل الانكشاف فيه وهو الحضور ليس بملزوم للتاخر عن الموصوف بالذات حتى يصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بخلاف ما هو سبيل الانكشاف في العلم الحصولي وهو الحصول فانه ملزوم للتاخر بالذات وثانيهما البعدية الزمانية وهي التي بها يكون اجتماع البعد مع القبل اجتماعا زمانيا عـــه ممتنعا فاذا قصد هذه البعدية ههنا يرجع الحاصل الى

عـــه قائل فيه الايراد بعض القضاة من انه ليس التغاير بين مصداقي العالم والعلم في العلم الحضوري اصلا فافهم ١٢ منه رح

عـــه اي من وقت الحدوث ١٢ منه رح

ان مورد القسمة علم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف ببعدية زمانية يعني انه يتحقق الموصوف اولا في زمان ثم بعد ذلك الزمان يتحقق العلم وهذه البعدية لا تتحقق الا في الحصولي الحادث فانه يحدث العالم اولا في زمان ثم بعد ذلك الزمان يحدث ويتحقق صفة العلم لانه ليس الحصولي الحادث الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها سواء كانت النفوس حادثة او قديمة اما على الاول فظاهر لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث الابدان فيعرض لها مرتبة العقل الهيولاني بالاتفاق فيكون علمها حادثا بعدها واما على الثاني فلان النفس لا تخلو عن مرتبة العقل الهيولاني التي لا ادراك لها في هذه المرتبة سوى الادراك الحضوري بنفسها فيكون العلم الحصولي حادثا فتبين انكشاف ما قيل ان العلم تابع للعالم ان كان العالم قديما فالعلم قديم وان كان العالم حادثا فالعلم حادث لما قلنا من انه وان كانت النفوس قديمة لكن يكون علمها الحاصل لها حادثا اللهم الا ان يقال ان مرتبة العقل الهيولاني التي لا ادراك للنفس فيها سوى الادراك الحضوري بنفسها لعلها مختصة بحدوث النفس وحال قدمها لا توجد هذه المرتبة كما قال به بعض المتاخرين فتامل ولا تتحقق هذه البعدية الزمانية في الحصولي القديم اذ الحصولي القديم بقدمه مجامع مع كل شيء غير متخلف عن موصوفه بالزمان لان العقول لما كانت بريئة عن النقصان فلا بد من ان تكون مقترنة مع صفاتها الكمالية التي منها العلم اذ لو لم تكن مقترنة بتلك الصفات لكانت الصفات حادثة فيكون العقول خالية عن الصفات الكمالية وهذا نقصان ولا في الحضوري حادثا كان او قديما لانه لا تتحقق فيه البعدية كلية او بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها يتحقق مع موصوفه وعالمه في زمان واحد على ما تقرر فاذا اريد هذه البعدية في كلام المحشي رح يكون مورد القسمة حصوليا حادثا ولا يشمل المورد العلم الحصولي القديم وثانيا ان النسبة بين هاتين البعديتين عموم وخصوص من وجه عند الحكماء لاجتماعهما في بعدية مصداق الابن عن مصداق الاب اما البعدية الزمانية فلانه يمتنع اجتماع البعد اي الابن مع القبل اي الاب اجتماعا دائميا واما البعدية الذاتية فلان وجود الابن بدون الاب محال والبعدية الذاتية متحققة بدون الزمانية في بعدية العقل الاول عن الواجب عز اسمه فان العقل الاول يمتنع وجوده بدون الواجب اذ الواجب علة تامة له ووجود المعلول بدون العلة التامة محال ولا يمتنع اجتماع العقل الاول مع الواجب اجتماعا دائميا بل هذا الاجتماع واقع فلا تتحقق البعدية الزمانية والبعدية الزمانية متحققة بدون البعدية الذاتية في بعدية اليوم عن الامس ومما يجب ان يعلم ههنا امران الاول ان البعدية الزمانية اي ما به امتناع اجتماع البعد مع القبل في اجزاء الزمان بالذات لانها غير متقررة بنفسها فاليوم بعد الامس والغد بعد اليوم واجتماع اليوم مع الامس والغد ممتنع لعدم قرار الزمان وفي الزمانيات بواسطة الزمان لان عدم اجتماع هذا الفقير مع رسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليس الا بسبب تقدم زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على زمان هذا الفقير وعدم اجتماع هذين الزمانين وهذا عند الحكماء لان الزمان عندهم يقبل القبلية والبعدية بالذات لوجوده في الخارج مع تصرمه وتجدده فلاجزاء الزمان تقدم وتاخر بالذات وللاشياء الاخر بالعرض واما عند قدماء المتكلمين القائلين بكون الزمان وهميا محضا غير موجود بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه فعندهم المعروض للتاخر والتقدم بالذات انما هو الاشياء والثاني ان هذا التعريف للبعدية الزمانية اولى مما فسره بعضهم به بانها ما يكون بسببها اجتماع البعد مع القبل ممتنعا بحيث يكون القبل في زمان سابق والبعد في زمان لاحق ووجه الاولوية ان هذا التعريف لا يصدق الا على بعدية بعض الزمانيات عن بعضها لا على بعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض اجزائه لانه ليس للزمان زمان حتى يقال ان القبل اي بعض اجزاء الزمان في سابق الزمان والبعد اي بعضا آخر من اجزاء الزمان في زمان لاحق بخلاف التعريف المذكور منا سابقا فانه كما يصدق على بعدية بعض الزمانيات عن بعض منها كذلك يصدق على بعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض اجزائه ايضا فتدبر وبعد اللتيا والتي التوجه الى ان المراد في كلام المحشي رح ههنا البعدية الذاتية او الزمانية فاقول ان قول المحشي رح بعد تحقق الموصوف يحتمل وجهين الاول البعدية الذاتية والثاني البعدية الزمانية واستدل الحاملون لهذا الكلام على البعدية الذاتية بوجوه منها ان الحصولي الحادث يفهم من قول المص المتجدد مع صفته وهو قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فيكون البعدية الزمانية مستفادة من مجموع الموصوف والصفة فلو لم يرد بالبعدية البعدية الذاتية بل الزمانية فح يكون مورد القسمة حصوليا حادثا فلا يكون لاتيان لفظ كان الذي يجيء للشك والظن وجه لان البعدية الزمانية والحصولي الحادث يفهم بحسب النظر قطعا عن المتجدد وصفته وفيه انه لا يراد لفظ كان على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا وجه وهو ان المفهوم بحسب النظر من المتجدد هو الحادث فقط لا الحصولي الحادث واما صفة المتجدد وهي قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فانه وان كان يفهم منها الحصولي الا انها ليست صفة مخصصة للموصوف حتى يكون مجموع الصفة والموصوف نصا وبرهانا واضحا على الحصولي الحادث بل هي صفة موضحة وبالجملة المتبادر من المتجدد الحادث فقط فلذا عدل المحشي عنه وصرف عن الظاهر حيث اراد عن المتجدد معنى يصدق على الحصولي الحادث واراد بالبعدية البعدية الزمانية

قوله ... اسم التعريف للبعدية المطلقة اسم البعدية الزمانية التي في الزمانيات لا للبعدية المطلقة ١٢ منه رح

وبهذا النحو من الصرف والعدول ورد لفظ كان ويمكن ان يقال انه من داب المحققين وخصائصهم انهم اذا اوردوا تحقيقا تاما لا يتفاخروا عليها بل يتكلمون بالفاظ تدل على هضم النفس والمحشي ايضا منهم فلذا اورد هذا التحقيق بكلمة كان هضما لنفسه آه ويقال ان الموصوف اي العلم والصفة اي المتجدد معرفتان في كلام الماتن مع ان التعريف ليس بمقصود فاشار المحشي الى ان المص وان اورد الصفة والموصوف مدخولين باللام لكنه لم يرد التعريف ولما كان ادخال اللام للتعريف وعدم ارادته خلاف الظاهر صدر كلامه بكلمة كان او يقال ان قول المص المتجدد لا يدل على ان يكون العلم بحيث تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ولكن لما كان هذا المقام مقام الحد ومن شرائطه الجامعية والمانعية فلا بد من ان يراد هذا المعنى من المتجدد بقرينة التحديد فاشار الى هذا المعنى بقوله كان مريدا ان هذا المعنى مراد بالقرينة وليس معنى حقيقيا ومنها ان قول المحشي المحقق وهو ليس الا العلم الحصولي يوافق البعدية الذاتية لاطلاقه فيشمل الحصولي القديم ايضا ولو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة حصوليا حادثا لا قديما فكان يجب ان يقيد الحصولي بالحادث ويقول وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث اذ احد القيدين اذا لم يكن مغنيا عن الآخر لا بد من تصريحهما وفيه رد من وجوه احدها ان اللام على قوله العلم الحصولي للعهد الخارجي اشارة الى الحادث فلا حاجة الى ذكره فيكون المراد بالبعدية البعدية الزمانية وثانيها ما افاده احسن المحققين من ان المتبادر من الحصول الحدوث فيكون معنى قوله وهو ليس الا العلم الحصولي وهو ليس الا العلم الحدوثي اي الحادث وفيه انا لا نم التبادر كما سياتي ولو سلمنا فنقول انه حين ارادة البعدية الزمانية يكون مورد القسمة ومصداق تفسير المحشي للمتجدد الحصولي الحادث لا الحادث فقط فلا يفيد التبادر اللهم الا ان يقال ان حرف التعريف للعهد فيستفاد الحصولي الحادث فتدبر وثالثها ما ذهب اليه المحقق البهاري من ان الفائدة في ترك التقييد ايجاد الاتحاد والانطباق في توصيف الشرح والمتن في الاطلاق ورابعها ما هو مشرب بعض القضاة من ان انحصار الشيء في الاعم اي الحصولي المطلق لا ينافي انحصاره في الاخص اي الحصولي الحادث اقول وان كان لا ينافيه الا ان الانحصار في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا فكيف يثبت انحصار اي الحصولي الحادث ومنها ان الدليل الذي اورده الماتن بقوله اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل الخ عام اذ الحصول يشمل القديم والحادث كليهما فلو لم يعم المدعى ويراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون المدعى تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فلا يطابق الدليل للمدعى فلا بد من ارادة البعدية الذاتية ليكون المدعى عاما ويتم التقريب ورد بوجهين الاول ما افاده احسن المحققين من ان الحصول في كلام المصنف محمول بحسب العرف على الحدوث فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة او حصول الصورة يفهم منه الصورة الحادثة او حدوث الصورة بحسب العرف والتصديق يستدعي تصورا كذا فيكون حادثا فالمدعى يكون التخصيص بالحصولي الحادث باخذ البعدية بعدية زمانية والدليل ايضا يقتضي ذلك فيحصل التقريب انطباق الدليل على المدعى لان الدليل ح دال على ان التصور والتصديق لا يوجدان الا في الحصولي الحادث وفيه انه ليس في كلام الماتن تنبيه على ارادة الحدوث و كون الحدوث مستفادا من الحصول بحسب العرف مم لان الحصول يستعمل غالبا في القديم ايض كما يقال ان كمالات العقول حاصلة لها بالفعل وان سلمنا ان المتبادر من الحصول المطلق الحدوث لكن كون الحدوث متبادرا من اضافة الحصول الى صورة الشيء مم على ان الكون والحصول والوجود والثبوت كلها الفاظ مترادفة ووجود الشيء في الشيء ليس عبارة عن الحدوث فكذا حصول الشيء في الشيء والثاني ما هو مشرب المحقق البهاري من ان المتبادر من العقل في قول المص هو حصول صورة الشيء في العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والعقول لما كانت مبرءة عن البدن فلا يكون علمها الذي هو حصولي قديم تصورا ولا تصديقا لان التصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فحين ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم حصوليا حادثا ايض يحصل التقريب لكون الدليل ايض خاصا لا يقال انه قد قال بعض المشاهير ان لفظ العقل مستعمل في الجوهر المجرد اعم من ان يكون متعلقا بالبدن او لا فكيف يكون الجوهر المجرد المتعلق بالبدن متبادرا من العقل لانا نقول ان هذا الاستعمال لا يضر في كون الجوهر المجرد المتعلق بالبدن متبادرا من لفظ العقل نعم لو كان غرضنا ان استعمال العقل منحصر في الجوهر المجرد المتعلق بالبدن فلا ريب في انه يضر استعمال العقل في الجوهر المجرد الاعم لمقصودنا وليس كذلك ثم لا يذهب عليك ان ما افاده المحقق البهاري ليس بحق لان الفارابي قال كثيرا ما يريدون بالعقل المدرك فقال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي ربما يطلق العقل على الذهن المقابل للخارج وقال الفاضل السيلكوتي ره ان المراد بالعقل في تعريف التصور بحصول صورة الشيء في العقل الذهن والذهن يعم الحواس الباطنة والنفس الناطقة والاذهان العالية ولا يختص بالنفس الانسانية الناطقة فعلى هذا يشمل العقل الحصولي القديم ايض ويكون التصور والتصديق موجودين فيه وقيل من ان التعريفات يجب حملها على المعاني المتبادرة والمتبادر من العقل هو القوة العاقلة المقابلة للحواس لا الذهن المقابل للخارج فلا يحمل العقل على الذهن ففيه ان الحمل على المعاني المتبادرة واجب اذا لم يفض الى الخلل والاغماض عن الحق وههنا ان حمل العقل

على المعنى المتبادر اعنى الجوهر المجرد المتعلق بالبدن فلا يشمل العقل الحصولى القديم فلا يكون علمه تصورا ولا تصديقا مع ان الحصولى القديم ايضا منقسم اليهما كما هو منقول عن المحقق الدوانى ورئيس المتاخرين وسيجئ تفصيله فلا بد من ان يحمل على المعنى الغير المتبادر وهو الذهن ليستقيم الامر ولا يحصل الخلل فتدبر وتشكر ومنها ان قول المص والعلم الحضورى لا يكون بحصول الصورة يلايم البعدية الذاتية اذ لو كان مقصد المص كون المقسم حصوليا حادثا لاخرج المص الحصولى القديم ايضا كما اخرج الحضورى حيث يقول والعلم الحضورى والعلم الحصولى القديم لا يكونان على هذا الديدن والتالى بطلان المص اكتفى على اخراج الحضورى وترك اخراج الحصولى القديم فالمقدم مثله فان قلت ان علم المجردات بالاغيار حضورى فيدخل تحت قوله والحضورى لا يكون بحصول الصورة لان مناط الحضورى على ان يكون المعلوم عينا للعالم كما فى علم النفس بذاتها او وصفا انضماميا له كما فى علم النفس بصفاتها الانضمامية او معلولا له كما فى علم البارى تعالى للممكنات والاشياء كلها معلولة للمبادى العالية فلا بد من ان يكون علم المبادى العالية للاشياء حضوريا قلت جميع الاشياء معلولة للبارى تعالى حقيقة وليست المبادى عللا لها بل هى روابط ووسائط للبارى تعالى كذا يفهم من تعليقات الشيخ ابى على فلا يكون علمها بالاشياء الا حصوليا لا حضوريا واليه ذهب المص كما قال فى المحاكمات ويشير اليه قوله ههنا فى مثال العلم الحضورى وعلم المجردات بانفسها لانه لو كان علم المجردات بالاغيار ايضا حضوريا عنده يكون التقييد بقوله بانفسها لغوا فلا يدخل علم المبادى العالية للاغيار تحت قوله والحضورى لا يكون بحصول الصورة فتشكر وقال المحقق البهارى انه انما اكتفى المص بالاخراج على الحضورى دون الحصولى القديم اعتمادا على الفطرة الوقادة واحالة على المقايسة وحاصله على قيل ان مطلق العلم كانه جنس للحصولى والحضورى وهما كانهما نوعان للمطلق ممتاز كل منهما عن الآخر بحقيقته المتشخصة والحصولى اذا قيد بالحدوث والقدم وكذا الحضورى اذا قيد بهما يحصل اربعة اصناف الحصولى الحادث والحصولى القديم والحضورى الحادث والحضورى القديم فالاولان صنفان للحصولى والآخران صنفان للحضورى لان الصنف هو النوع المقيد بالقيود العرضية والحضورى والحصولى نوعان والحدوث والقدم من اللوازم فالمقصد الاصلى الضرورى الذكر فى مقام تقسيم العلم الى التصور والتصديق ان تخصيص المقسم بالحصولى ويخرج النوع الذى هو مقابل للحصولى اعنى الحضورى وليس المقصد تقييد الحصولى بالحادث فلا مضائقة فى الاقتصار على اخراج الحضورى وفى عدم تخصيص الحصولى فى مقام التقسيم بالحادث اعتمادا على ما هو المشهور من مذهب المص موافقا للجمهور من ان العلم القديم لا ينقسم الى التصور والتصديق سيما عند قصد الايجاز وطلب الاقتصار واحالة على المقايسة انتهى بملخصه وفيه على ما ادى اليه فكرى خدشة من وجوه الاول انا لا نم انه ليس المقصد الضرورى الذكر تقييد الحصولى بالحادث لان المقسم اذا كان مقيدا بالحادث فكيف لا يكون المقصد الضرورى الذكر هذا التقييد والثانى انا لا نم ان المشهور من مذهب المص موافقا للجمهور ان العلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا حتى يعتمد عليه لان دليل المص وترك قيد الحدوث صريحان فى ان المقسم هو الاعم من الحصولى القديم والثالث ان قصد الايجاز وطلب الاقتصار اذا كان مخلا للمطلوب فيضر فلا يجوز وههنا كذلك لانه لو كان مقصد المص التقييد للحصولى بالحادث وترك هذا التقييد لقصد الايجاز فكيف يعلم ان مقصوده هذا فيخل بالمقصد والرابع ان هذا القياس قياس مع الفارق اذ بين الحصولى القديم والحضورى تغاير نوعى فكيف يقاس احدهما على الآخر اللهم الا ان يقال ان القياس بحسب علاقة وهى كونهما مشتركين فى كونهما علما فافهم والخامس انه على اخراج الحضورى من المقسم اتفاق وفى اخراج الحصولى القديم عن كونه مقسما اختلاف فكان الاولى للمص ان يخرج الحصولى القديم ويكتفى بذكره ويحيل اخراج العلم الحضورى على الفطرة الوقادة للاتفاق على كونه مخرجا لا ان يذكر فى مقام الاخراج العلم الحضورى ويكتفى به ولم يخرج الحصولى القديم المختلف فى اخراجه ويعتمد فى اخراجه على الطبيعة الوقادة الم تعلم كيف يعلم الطبيعة الوقادة ان الحصولى القديم مخرج للاختلاف فى اخراجه فاحفظه لعلك لا تجده من غيرنا لا يقال ان الجمهور اتفقوا على ان مورد القسمة الحصولى الحادث وخصصوا التصور والتصديق بالحصولى الحادث والمص لم يوجد فى كلماته فى اى موضع كان امر مخالف للجمهور فلو حمل كلام المصنف ههنا على البعدية الذاتية بالطريق المذكور لزم مخالفته لهم لانا نقول لا مضائقة فى هذا الحمل اذ الحق ان الحصولى القديم ايضا منقسم الى التصور والتصديق حيث صرح المحقق الدوانى فى حواشى شرح التجريد ورئيس المتبحرين فى الافق المبين بان العقل الفعال خزانة المعقولات شانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط انتهى وسياتى تفصيل هذا القول فاتباع الجمهور ههنا ليس بواجب على المحققين اذ الحق احق بالاتباع وان كان مخالفا للجمهور ومنها انه لو لم يرد بالبعدية البعدية الذاتية بل الزمانية ويصير المقسم للتصور والتصديق

الحصولی الحادث فیلزم ان لایکون العقول والمبادی العالیة متصورة للمفردات ومصدقة للقضایا مع انها مدبرات ومتصرفات
فی العالم والتدبیر انما یحصل بتصور الاشیاء والتصدیق بان ہذا نافع وذلک ضار لان التدبیر بدون ذلک التصور والتصدیق محال والقول
بان للمبادی طریقا آخر من العلم یقوم مقام التصور والتصدیق فی التدبیر للمصالح ابداع بدعة سیئة فی الشریعة الحکمیة والتزام بالالزوم وما قیل من
انہ لیس ابداع بدعة سیئة بل ہو ابقاء الشریعة وہو ما علیہ الجمہور من ان العلم القدیم لایکون تصورا ولا تصدیقا ففیہ ان ابقاء شریعة اختارہا
الجمہور لیس بواجب اذ الحق احق بالاتباع وان کان مخالفا للجمہور ومنہا انہ لو کان المراد بالبعدیة البعدیة الزمانیة ویکون مورد القسمة
الحصولی الحادث فیلزم تخصیص المقسم مرتین مرة بالحصولی ومرة بالحادث والمحشی ہارب عنہ وفیہ سخافة ظاہرة لان تعدد التخصیص و
کونہ واحدا موقوف علی تعدد القید المخصص وکونہ واحدا وہہنا القید الذی ہو المخصص واحد وان ہو الا المتجدد وہو یفید معنی القیدین
ای الحصولی والحادث فلیس فی اللفظ الا تخصیص واحد لا الاثنان وان کان بحسب المعنی تخصیصان والذی ہرب عنہ المحشی ہو تخصیص
مرتین للمقسم فی اللفظ وہو لا یلزم علی تقدیر ارادة البعدیة الزمانیة ایضا فتدبر ومنہا انہ حین ارادة البعدیة الذاتیة یکون المراد بالمتجدد
العلم الحصولی الاعم من الحادث والقدیم فح یساوی الصفة الکاشفة وہو قولہ الذی لایکفی فیہ مجرد الحضور لموصوفہا ای المتجدد لان
الصفة ایضا اعم من الحصولی الحادث والقدیم کموصوفہا واما اذا ارید البعدیة الزمانیة فی تفسیر المتجدد فیکون المراد بالمتجدد علما حصولیا حادثا
ویکون الصفة اعنی قولہ الذی لایکفی فیہ مجرد الحضور اعم من الموصوف ای المتجدد مطلقا لشمولہا الحصولی القدیم ایضا فلا یکون الصفة مساویة
للموصوف مع انہ قد تقرر ان صفات المعارف مساویة لہا وفیہ ان دعوی المساواة بین الصفة والموصوف فی الصدق مما لا یساعدہا بیان
القوم وان ہذا الا ادعاء محض ما ارادوا بالمساواة الا ہی فی التعریف والوضوح کما قال الرضی بل لیس المساواة بین الصفة والموصوف
فی الوضوح شرطا ایضا اذ یکفی ان یحصل من مجموع الصفة والموصوف وضوح زاید علی ما کان للموصوف البحت فان قلت ان المحشی یدعی
المساواة بین الصفة والموصوف اذا کانتا معرفتین قلت ہذہ الدعوی منہ غیر مبینة فلا تسمع ولو سلمنا ان المراد بالمساواة المساواة فی
الصدق فنقول انہ یجوز ان یکون صفات المعارف عامة لا مخصصة لموصوفاتہا والمراد من مساواة الصفة مع الموصوف الصدق الکلی
من جانب الصفة بمعنی انہ کلما صدق علیہ الموصوف صدق علیہ الصفة لا المساواة من الطرفین وان کان ہو الظاہر فحین ارادة البعدیة الزمانیة
والحصولی الحادث من المتجدد یحصل ایضا ہذا النحو من المساواة بین الموصوف والصفة ای المتجدد والذی لایکفی آہ بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث
فقط فانہ ح یصیر الصفة وہو الذی لایکفی فیہ مجرد الحضور اعم من وجہ من الموصوف لاجتماع الموصوف ای المتجدد والصفة ای الذی آہ فی
الحصولی الحادث کعلمنا بغیر ذواتنا وصفاتنا ووجود الموصوف بدون الصفة فی الحضوری الحادث کعلمنا بذواتنا ووجود الصفة بدون الموصوف
فی الحصولی القدیم کعلم العقول بنا فح لا یکون الصفة صفة حاشیة اصلا فلا یحصل التصادق من جانب الصفة ایضا کلیة وما قال المحقق البہاری من انہ علی تقدیر
ارادة الصدق الکلی من جانب الصفة من المساواة یکون الصفة ای الذی آہ موضحة لموصوفہا لان الاعم یکون کثیر الافراد فیکون اعرف فیصلح موضحا
للموصوف الخاص ظاہر الفساد اذ کون الافراد کثیرة لا یوجب الا الاشتراک وعدم الامتیاز والاعرفیة والتوضیح موقوف علی زیادة التمیز وہو لا یحصل
الا اذا وصف الشیء بما یکون خاصا بہ لا بما یعم ذلک الشیء وغیرہ ویمکن ان یقال لاصلاح البعدیة الزمانیة واثبات التساوی انہ ح ایضا یصیر الصفة
مساویة لا عامة لان معنی قولنا الذی لایکفی فیہ مجرد الحضور امکان الحضور مع عدم الکفایة وہذا لا یتصور الا فی الحصولی الحادث لا القدیم اذ الحضور
عند الحاسة فیہ غیر ممکن لبراءة العقول عن البدن والحواس الا لکانت ذوات اقسام ومادة کما ہو المقرر فی الالہی واما الحضور عند المدرک ففیہ کفایة
اذ لا یعقل ان یحضر شیء عند المدرک المجرد ولا یکون ذلک الحضور کافیا للانکشاف فعلی ہذا لا یستقیم عدم الکفایة بخلاف الحصولی الحادث فانہ قد یکون فیہ
الحضور عند الحاسة لکنہ لا یکفی قول فیہ ما اولا فبان المتبادر من قولہ الذی لایکفی آہ انہ لو وجد فیہ الحضور فلا یکون کافیا کما یکون کافیا فی الحضوری للانکشاف
والتعریفات یحمل الالفاظ علی المعانی المتبادرة مہما امکن وہذا المعنی یصدق علی الحصولی القدیم ایضا وان لم یکن الحضور فیہ ممکنا فارادة امکان الحضور من ہذا
القول بعید واما ثانیا فبان الحادث من الحصولی قد لا یکن فیہ الحضور ایضا کما لا یکن الحضور عند الحاسة فی الحصولی القدیم فامکان الحضور مع عدم الکفایة
لیس متحققا فی جمیع افراد الحصولی الحادث مثل علمنا بالکلیات الممتنع احساسہا والجزئیات التی تجردت عن المادة فان الحضور الذی یکفی فیہ ہو الحضور
عند المدرک والحضور الذی لا یکون کافیا ہو الحضور عند الحاسة لیس کل منہما متحققا فی الکلیات وہذہ الجزئیات فیکون قول الملہم الذی لایکفی فیہ

ای بالعموم المطلق ١٢ منہ

مولانا غلام یحیی ١٢ منہ

المجرد والحضور مختصا بالعلم الجزئيات المنتزع المادة التي يمكن فيها الحضور عند الحاسة ويخرج العلم المتعلق بالكليات والجزئيات المذكورة عن هذا القول فلا يكون المقسم حصوليا حادثا بل يكون المقسم اخص منه اي فرد امنه فلا يبقى بين الصفة اعني الذي لا يكفي آه والموصوف اي المتجدد الذي يفهم منه الحصولي الحادث مساوات وان اختلج في قلبك ان الحصولي الحادث يتحقق فيه الحضور عند الحاسة وان كان بالقياس الى بعض الافراد كعلم الجزئيات المادية المحسوسة ولا يتحقق في الحصولي القديم اصلا اذ ليس في فرد منه الحضور عند الحاسة لبراءة العقول عن الحواس فالفرق بين ازهر بان امكان تحقق الحضور باعتبار بعض الافراد يتصور في العلم المطلق الاعم من الحصولي والحضوري لان ما هو فرد للعلم الحصولي الحادث فهو فرد لمطلق العلم غاية ما في الباب انه فرد للحصولي الحادث بالذات ولمطلق العلم بالعرض فعلى هذا ينبغي ان يكون مطلق العلم مقسما ثم ان اختلج في قلبك ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة ان يكون الحضور بالنسبة الى العالم بان لا يكون العالم مانعا من الحضور وان كان بخصوصية المعلوم كالكليات والجزئيات المجردة ممتنعا وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث دون مطلق العلم وفي علم الكليات والجزئيات المجردة ايضا يحصل امكان حضورها بالنظر الى العالم اذ يمكن للعالم ان يوجه الى الكليات والجزئيات المجردة ليس من ذاته منع فالقصور ههنا ليس الا في جانب الكليات والجزئيات المذكورة فان الكليات والجزئيات المذكورة لا تصلح للحضور عند الحاسة فزيفه بوجهين الاول ان المتبادر من امكان الحضور عند الحاسة ان يمكن الحضور بالنسبة الى العالم والمعلوم جميعا لا بالنسبة الى العالم فقط والثاني ان الكليات والجزئيات المجردة كما لا يمكن لها ان تحضر عند الحاسة كذلك الحاسة ايضا لا يمكن ان تتعلق بتلك الكليات والجزئيات فحصل امتناع الحضور راجعا الى الجزئيات والكليات دون العالم الحكم فتدبر ومنها الى البعدية الذاتية كلام ما في حاشية الحاشية من انه لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث آه لانه لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية الموجبة لكون المقسم حصوليا حادثا لما كان لعدول المحشي عن ارادة الحادث من المتجدد وجه وقيل انه للعدول حين ارادة البعدية الزمانية ايضا وجه ظاهر اذ حين العدول عن ارادة الحادث من المتجدد المعنى ذكره المحشي يفهم الحصولي الحادث من المتجدد لا الحادث فقط ومنها انه يناسب البعدية الذاتية قول المحشي فيما بعد ثم بعضهم خص مورد القسمة بالعلم الحادث آه لانه لو اريد ههنا بالبعدية البعدية الزمانية يكون مورد القسمة حصوليا حادثا لا قديما ولم يكن لقوله ثم بعضهم آه معنى فتدبر ومنها انه لو اريد ههنا بالبعدية البعدية الزمانية يكون مورد القسمة حصوليا حادثا لا حادثا فقط وقول السيد المحشي ثم بعضهم آه تزييف للذين يقولون ان مورد القسمة هو الحادث فقط فحين ارادة البعدية الزمانية ههنا ايضا يكون لذلك القول معنى واضح ومنها ما اورده بعض السابقين بالخط الرابع ان اريد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة الحصولي الحادث فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز ووجه اللزوم ان المتجدد معناه الحقيقي الحادث اذ التجدد نوشدن كما هو مصرح في كتب اللغة والمعنى الذي صرف المحشي المتجدد اليه مجازي فلو ضم اليه الحدوث الذي هو حقيقي باخذ البعدية زمانية يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا في استعمال واحد وان اختلج في صدرك ان هذا عموم المجاز وهو جائز عند القوم فازحه بانه عبارة عن ان يستعمل اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي فردا من افراده وذلك المجازي كاستعمال لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس في الشجاع مطلقا اعم من ان يكون رجلا او حيوانا مفترسا فالمعنى الحقيقي فرد من المعنى المستعمل فيه وههنا ليس كذلك اذ ليس المعنى الحقيقي للمتجدد اي الحادث فردا من المعنى المستعمل فيه وهو الحصولي الحادث لان الحادث اعم من الحصولي الحادث والحضوري فالحصولي الحادث من افراد الحادث وليست المعاملة على العكس وفيه نظر من وجهين الاول انه قد تقرر في مقره ان اطلاق اللفظ في فرد من افراد معناه الحقيقي من حيث هو حقيقة كاطلاق الحيوان واستعماله في الانسان وههنا كذلك لانه استعمل لفظ المتجدد في الحصولي الحادث وهو من افراد الحادث الذي هو معنى حقيقي للمتجدد فلا يلزم على تقدير ارادة البعدية الزمانية الجمع بين الحقيقة والمجاز بل الحقيقة فقط والثاني ان الغير الجائز هو ارادة كل من المعنى الحقيقي والمجازي معا في استعمال واحد كان يراد بالاسد الرجل الشجاع والحيوان المفترس كلاهما حين الاطلاق وههنا على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون مورد القسمة حصوليا حادثا يكون المراد بالمتجدد الحصولي الحادث وهو معنى مجازي وليس ان يراد معا الحقيقي اي الحادث وهذا المجازي حتى يلزم ما هو غير جائز ومنها انه لو اريد بالبعدية الزمانية فيكون العلم المتجدد بمعنى العلم الحصولي الحادث فتوصيفه بقوله الذي لا يكفي آه الذي هو بمعنى الحصولي المطلق ليس الا من قبيل توصيف الخاص بالعام وهذا التوصيف ضايع غير مفيد فتدبر ومنها انه اذا كان البعدية بعدية زمانية ويكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الحادث فكيف يكون الصفة اعني الذي آه موضحة للموصوف لان التوضيح هو رفع الاشتراك اذا لم يكن الاشتراك فليس فصح ان المحشي يدعي ان صفات المعارف للتوضيح وقيل انا لا نسلم ان التوضيح هو رفع الاشتراك لم لا يجوز ان يكون المراد بالتوضيح ان يحصل من الصفة وضوح زائد على ما كان للموصوف وحده سواء حصل هذا

الوضوح من نفس الصفة او من مجموع الموصوف والصفة ولا شك في انه اذا اريد البعدية الزمانية فيحصل التوضيح بالمعنى الثاني ههنا
فان قلت انه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يلزم شمول المقسم للتصور والتصديق القديمين فعند تقسيمهما الى البديهي والنظري لا يخلو اما ان
يقيدا بالحادثين منهما او يطلقا فعلى الاول يلزم التخصيص مرتين مرة في تقسيم العلم الى التصور والتصديق بالحصولي ومرة في تقسيمهما الى البديهي
والنظري بالحادثين منهما مع ان المحشي هارب عنه اشد الهرب وعلى الثاني يلزم ان لا يكون تقسيم التصور والتصديق الى البديهي والنظري حاصرا
لان البديهي والنظري ليسا قسمين الا للحادثين منهما فيوجد التصور والتصديق القديمان بدون البديهي والنظري فيفوت انحصار التقسيم
قلت انا نختار الشق الاول والتخصيص للمقسم مرتين الذي هرب عنه المحشي انما هو في تقسيم واحد وهذا التخصيص مرتين في التقسيمين ولا قباحة فيه
فان قلت ان العلم المتجدد على هذا التقدير يصدق على الحصولي القديم والحادث كليهما فيلزم ان يكون كل من هذين القسمين مورد القسمة
قلت انما اردنا بالعلم المتجدد العلم المطلق والحصولي الحادث وكذا الحصولي القديم انما هو علم متجدد خاص فلا يكون مقسما بل المقسم مطلقا عاما
وما قيل من ان الغرض من تخصيص المقسم بالحصولي ليخرج الحضوري سواء كان هذا التخصيص في ضمن تخصيصه بالحصولي فقط او بالحصولي الحادث
كليهما ففيه ان القوم القائلين بالبعدية الذاتية يخصصون المقسم بالحصولي وحده دون الحصولي والحادث كليهما فمقصودهم التخصيص بالحصولي فقط
فان قلت ان التفسير المذكور للمتجدد كما يصدق على مطلق الحصولي على تقدير ارادة البعدية الذاتية كذلك يصدق على التصور والتصديق اللذين هما قسما
للحصولي المطلق فيلزم ان يكون كل من التصور والتصديق مقسما للتصور والتصديق كما ان الحصولي المطلق منقسم الى التصور والتصديق قلنا ان
التصور والتصديق لا يصدق عليهما المتجدد بالمعنى المذكور الا لكونهما من افراد مطلق الحصولي ولتحقق طبيعة مطلق الحصولي في كل واحد منهما فالمقتضي
حقيقة واولا وبالذات لان يصدق عليه المتجدد بالمعنى المذكور ليس الا مطلق الحصولي فيكون هو مقسما دون كل واحد من التصور والتصديق فتدبر
وتشكر واستدل الحاملون لهذا الكلام على البعدية الزمانية بوجوه منها ان المحشي قال في حاشيته على الحاشية الجلالية على رسالة التهذيب بعد نقل
كلام المصنف هذا فهذا الكلام كما ترى يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق
بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع
الكواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص انتهى وحاصله ان هذا الكلام اي كلام الماتن يدل على ان الانقسام
الى التصور والتصديق علة التخصيص المقسم بالحادث الحصولي فان المتبادر من الحصولي الحدوث فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة يفهم بسبب
التبادر الصورة الحادثة والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فالتصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث ولا ينقسم الحصولي القديم اليهما
والمحشي يعني المحقق الدواني لما لم يثبت عنده ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث بل يكونان في الحصولي القديم عنده ايضا لانه قال
في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال اي العاشر المعبر عنه بلسان الشرع بجبرئيل يعلم الصوادق بكلا الطريقين يعني بطريق الحفظ اي التصور وبطريق
التصديق ويعلم الكواذب بطريق الحفظ والتصور فقط دون التصديق فالمراد من الحفظ الواقع في كلام العلامة الدواني التصور لكونه مقابلا للتصديق والعقل
الفعال لما كان قديما فعلمه الحصولي للصوادق والكواذب سواء كان على سبيل التصور او التصديق ايضا يكون قديما فالحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق
فلهذا لم يجعل العلامة الدواني الانقسام الى التصور والتصديق علة لتخصيص العلم الذي هو المقسم بالحصولي الحادث لوجود التصور والتصديق في غير
الحصولي الحادث ايضا كالقديم بل جعل العلامة الدواني علة ذلك التخصيص الانقسام الى البداهة والنظرية فان البداهة والنظرية انما تجريان
في الحصولي الحادث دون القديم هذا ما افادني استاذي جدابي قدوة المدققين نور الله مرقدهما ثم اعلم ان اجراء العلامة الدواني على هذا
القول لدفع الاعتراض المشهور وهو ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط دون الخزانة والنسيان زوال تلك الصورة
عن القوتين المدركة والخزانة معا ولا ريب في ان الزوال والنسيان كما يعرضان للمعقولات الصادقة كذلك يعرضان للمعقولات الكاذبة ايضا فيلزم
على هذا ارتسام الامور الكاذبة ايضا في العقل الفعال الذي هو خزانة العقل وحاصل الدفع انه لا ضير في ارتسام الكواذب في العقل الفعال بطريق التصور
وبالجملة ان كلام المحشي في تلك الحاشية يؤذن بكون مورد القسمة الى التصور والتصديق مختصا بالحصولي والحادث كليهما لا بالحصولي فقط فلو لم
يرد بكلامه ههنا البعدية الزمانية ولا يجعل المقسم حصوليا حادثا بل يراد البعدية الذاتية ويكون المقسم حصوليا مطلقا لكان بين كلاميه منافاة وفيه اما
اولا فلانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية ههنا لا يلزم المنافاة ايضا لان التصور اذا فسر بالصورة الحاصلة من الشيء فالمتبادر من الحصول بحسب العرف الحدوث و

بهذا سقط ما قيل ... من ان المحشي على ... مطلقا ... ان المحشي ... بالتخصيص مرتين ... سواء كان في تقسيم ... في التقسيمين ١٢ منه ... مولانا ظهور الله قدس سره ١٢ ... على تقدير ارادة البعدية الذاتية ١٢

اللغة الوجود فالمحشي حمل كلام المصنف في حاشية على الحاشية الجلالية على المعنى الاول يعني انه اراد بالحصول الحدوث وجعل علة تخصيص المقسم بالحصولي
الحادث الانقسام الى التصور والتصديق فيكون مورد القسمة حصوليا حادثا وحمل كلامه في هذه الحاشية على المعنى الثاني يعني انه اراد بالحصولي
الوجود فعلى هذا يكون التصور والتصديق موجودين في الحصولي القديم ايضا ويكون مورد القسمة الحصولي الذي يعم الحادث والقديم والاضافة
في ان يقع من العالم في شرح كلام كلاما مختلفان من جهتين مختلفتين فلا منافاة وانت لا يذهب عليك ان كون الحدوث متعارفا من
الحصول عرفا مما لا تمري الى قولهم ان كمالات الواجب تعالى حاصلة له بالفعل فتدبر واما ثانيا فما اورده بعض الفضلاء رح من ان كلام المحشي
في تلك الحاشية مبني على ما هو المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا محمول على ما هو التحقيق من ان
المقسم هو الحصولي المطلق اقول ان حاشية المحشي على الحاشية الجلالية متاخرة عن حاشيته على الرسالة القطبية بزمان كثير فالاحتمال المتحقق
ليس الا ما اندرج في حاشيته على الحاشية الجلالية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول الفكر وبادي النظر لا بعد امعان النظر وتعمق الفكر فانعكس الامر
فتدبر ومنها انه يفهم من اعتراض المحشي على المحقق الدواني في حاشيته على الحاشية الجلالية القديمة في تسمية علوم المبادي العالية بالتصديق
والتصور بان هذا اخلاف الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا او تصديقا ان المحشي ليس بمرتض تعميم المقسم عن القديم والحادث وقيل ان
عدم ترضي السيد الزاهد تعميم المقسم من القديم والحادث لا يوجب عدم رضاء المصنف به ايضا فلعل المرضي عنده ان يكون العالم من القديم والحادث والمحشي فسر كلامه
حسب ما هو المرضي عنده ومن ادعى عدم رضاء المصنف على التعميم فعليه البيان من صريح كلامه قال جدي كمال الملة والدين قدس الله اسرارهم معترضا
على ارادة البعدية الزمانية في حاشيته على الحاشية الزاهدية على الجلالية بانه ان اراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يطرد لعدمها في الحصولي القديم فلا بد
من اخراجه ليصح التقسيم واورد عليه بعض الاكابر بانه لما لم يشمل هذه البعدية للحصولي القديم فهو خارج فلا معنى لقوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول
واجاب عنه بعض الاعلام بما محصله ان حاصل كلامه انه ان اريد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يشمل الحصولي القديم لانتفاء هذه البعدية فيه فلا بد من
اخراجه عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بقيد مخرج له لينطبق هذا القول على سابقه فالحصولي القديم وان كان خارجا عن البعدية الزمانية الا
انه ليس بخارج عن العلم الحصولي المطلق فالمراد من الاخراج هو الاخراج من هذا القول لا الاخراج عن البعدية الزمانية الذي هو اخراج الخارج اقول
وبالله التوفيق هذا الجواب مخدوش لانه ياباه قوله ليصح التقسيم اذ لما ابد من الاخراج الاخراج عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي فلا يصح تعليله بقوله
ليصح التقسيم لانه ليس هذا القول الا حملا على تعريف المتجدد والمقسم هو العلم المتجدد فيخرج منه الحصولي القديم حين ارادة البعدية الزمانية فيصح التقسيم كخروجه
عن المقسم وان لم يخرج عن هذا الحكم فما معنى قوله فلا بد من اخراجه ليصح التقسيم وانا رأيت في نسخة حاشية كمال الملة والدين على الحاشية الزاهدية
على الجلالية التي هي اصل النسخ في ديارنا هكذا ان اراد بالبعدية الزمانية فلا يطرد لعدمه في الحصولي القديم ولا بد من اخراجه ليصح التقسيم انتهى فليس في هذه
النسخة فاء التفريع على قوله لا بد بل وقعت هذه النسخة بالواو وحاصلها انه ان اراد المحشي البعدية الزمانية فلا يطرد هذه البعدية في جميع افراد الحصولي لعدمها
في الحصولي القديم فيخرج الحصولي القديم عن المقسم ولا بد من اخراجه عن المقسم ليصح التقسيم فاذا خرج الحصولي القديم عن المقسم فلا بد للمحشي ان يقيد قوله
وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث وليس معنى عبارة الكمال قدس سره انه لا بد من اخراجه عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي فعلى هذا لا يتوجه ايراد
بعض الاكابر حتى يحتاج الى الجواب الذي افاده بعض الاعلام وما عرض بعض علماء عصر قبلنا من ان المتبادر استعمال الاطراد في التعريف فلا يحسن قول
كمال الملة والدين فلا يطرد وبارجاع الضمير الى البعدية مخدوش بان الاطراد ههنا محمول على الشمول لا قباحة فيه ومنها ما قال المحقق البهاري من ان
ارادة البعدية الذاتية خلاف مقتضى كلام السيد المحشي بعيد هذا ويمكن ان يقال آه فهذا القول انما يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث وهذا
التخصيص انما يحصل على تقدير ارادة البعدية الزمانية اذ البعدية الذاتية تقتضي ان يكون المقسم حصوليا على الاطلاق ورده الفاضل اللكهنوي
بان قوله ويمكن آه ابداع احتمال آخر غير الاحتمال الاول من عند نفسه فلا بد من ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليكون الاحتمال الاول كون المقسم
حصوليا مطلقا فيكون قوله كان المراد بالعلم المتجدد آخر بيانا للمذهب المصنف والاحتمال الثاني للمصنف بقوله ويمكن آه يكون تخصيص المقسم بالحصولي
الحادث وفيه ان المراد بالبعدية يجوز ان يكون البعدية الزمانية ويحتمل اشارة الى قوله كان المراد الى تفسير المتجدد بحيث يتعين به مورد القسمة
وهو الحصولي الحادث ثم استدل المحشي عليه ثانيا بقوله ويمكن الخ لكن لما كان ذلك الاستدلال من ثمرات اشجار افكار المحشي اصدره بقوله ويمكن
هضما لنفسه ومنها ان قول المصنف فيما سيجي واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورها فينا يدل لا انه صريح على ان المراد بالعلم المتجدد

ولیس الا العلم الحصولی الحادث لا المطلق الشامل له وللحصولی القدیم ایضا وقیل ان المراد بالعلم المتجدد هو الذی ذکره المحشی فی البعدیة فیہ نقول انها ذاتیة
والمراد بقوله عنا وفینا عن المدرک وفی المدرک وح یشتمل هذا القول للعلم الحصولی القدیم ایضا فلا مشاحة فی هذا ومنها ما افاده بعض السابقین
بما توضیحه ان العلم الذی یکون متصفا بالبداهة والنظریة لیس الا العلم الحصولی الحادث لا القدیم فلو ارید بالبعدیة البعدیة الذاتیة فیکون المقسم
الی التصور والتصدیق الحصولی المطلق سواء کان قدیما او حادثا فیلزم تخصیص المقسم مرتین مرة فی تقسیمه الی التصور والتصدیق بالحصولی المطلق
لانهما لا یوجدان فی الحصولی القدیم ایضا ومرة فی تقسیم التصور والتصدیق الی البدیهی والنظری بالحادث اذ الحصولی القدیم لا یتصف بالبداهة والنظریة
علی ما سیجیء والتخصیص مرتین هارب عنه المحشی اقول وبالله التوفیق ان هذا التخصیص فی تقسیمین هو لا یضر والتخصیص الذی انکره المحشی ما یکون فی
تقسیم واحد علی ما مر سابقا مفصلا فتذکره وبعد هذا التفصیل اذکر اسئلا لا بد منه وهو ان المشائین اختلفوا فی تعیین مورد القسمة الی التصور والتصدیق
فالبعض قالوا ان مورد القسمة الی التصور والتصدیق مطلق العلم من حیث هو هو سواء کان حصولیا او حضوریا قدیما او حادثا وسواء کان
عین المعلوم کما فی العلم الحضوری او یکون غیره مغایرة اعتباریة کما فی العلم الحصولی وسواء کان علما بالکنه وهو علم الشیء بالذاتیات مع ملاحظة
انها مرآة لملاحظة ذلک الشیء او علما بکنهه وهو علم الشیء بنفسه مع الذاتیات مع عدم ملاحظة مرآتیة الذاتیات لذلک الشیء او علما بالوجه وهو علم الشیء
بالعرضیات مع ملاحظة انها مرآة لملاحظة ذلک الشیء او علما بوجهه وهو علم الشیء بالعرضیات مع عدم ملاحظة انها مرآة وآلة لذلک الشیء وزعموا ان انحصار
المقسم فی الاقسام لیس بواجب بل یجب ان یکون المقسم منحصرا فی الاقسام او یکون نوعه منحصرا فیهما وههنا کذلک لان المقسم مطلق العلم من حیث هو هو لانه
هو موضوع المهملة القدمائیة ونوعه اعنی الحصولی منحصر فی الاقسام اعنی التصور والتصدیق وکیف لا یکون المقسم مطلقا والتعمیم انسب بقواعد الفن
قال المحقق الدوانی فی حاشیته علی التهذیب وقد خص العلم ههنا بالعلم الحصولی او الحادث معللا بان الانقسام الی البداهة والنظریة انما یجری فیهما ولا حاجة
الیه فان الانقسام یجری فی المطلق وان لم یجر فی کل نوع منه علی انه تخصیص اللفظ من غیر ضرورة داعیة الیه مع ان التعمیم انسب بقواعد الفن انتهی
فظهر من ههنا ان القول بان القوم اتفقوا علی ان مورد القسمة الحصولی المطلق لا غیر کما وقع من بعض الفضلاء مردود وبعض المشائین ذهبوا الی
ان مورد القسمة الی التصور والتصدیق العلم الحصولی مطلقا اعم من ان یکون قدیما او حادثا وقالوا ان الحصولی القدیم ایضا یکون تصورا او تصدیقا
والمقسم یجب ان ینحصر فی اقسامه واستدلوا علیه بان المقسم للتصور والتصدیق لو لم یکن حصولیا مطلقا فاما ان یکون مطلق العلم اعم من ان یکون
حصولیا او حضوریا او الحصولی الحادث لا سبیل الی الاول لانه یختل الحصر فی القسمین لوجود الحضوری الداخل فی المقسم ولا یوجد فیه الاقسام اعنی
التصور والتصدیق ولا سبیل الی الثانی ایضا لانه یلزم ح ان یکون الاقسام اعنی التصور والتصدیق اعم من المقسم لوجودهما فی الحصولی القدیم وهو باطل
لما تقرر عندهم من عموم المقسم من القسم وبعض المشائیة بعد ما اعترفوا الوجوب انحصار المقسم فی اقسامه اختاروا ان مورد القسمة الحصولی الحادث وقالوا
ان الحصولی القدیم لا یوجد فیه التصور والتصدیق وهذا هو مختار العلامة الشیرازی فی درة التاج واستدلوا علیه بانه لو لم یکن المقسم للتصور والتصدیق
الحصولی الحادث فلا یخ اما ان یکون مطلق العلم او العلم الحصولی المطلق لا سبیل الی الاول لانه لو کان کذلک فیختل الحصر فی الاقسام لان الحصولی
القدیم والحضوری داخلان فی المقسم ولیسا بداخلین للاقسام اعنی التصور والتصدیق ولا سبیل الی الثانی لانه یوجب تقسیم الشیء الی مباینه لان المقسم
لو کان مطلقا حصولیا فیکون الحصولی القدیم ایضا مقسما للتصور والتصدیق وهما لا یوجدان فی الحصولی القدیم فیکونان مباینین للحصولی القدیم
فلیس هذا الا تقسیم الشیء الی مباینه والحکماء الاشراقیة والمشائیة کلهم اتفقوا علی ان مورد القسمة للبداهة والنظریة انما هو الحصولی الحادث لا القدیم
ولا الحضوری واکثر المحشین علی هذه الحاشیة الزاهدیة مالوا فی تفسیر العلم المتجدد الی البعدیة الذاتیة وبعضهم مالوا الی البعدیة الزمانیة وبعض السابقین
یرجع الی البعدیة بالمعنی الاعم بدون التخصیص بالذاتیة او الزمانیة فیکون المعنی ان العلم المتجدد نحو من العلم یکون بعد الموصوف بعدیة یصح الحکم بها
بوجود العلم بعد العالم سواء کان بالذات او بالزمان وهذا النحو لیس الا العلم الحصولی سواء کان مطلقا او حادثا فقط لا الحضوری لان نحوه لا یکون
بعد الموصوف اذ بعض افراد العلم الحضوری کعلم النفس بنفسها عین الموصوف کما مر مفصلا وانت تعلم ان المفهوم الکلی للبعدیة المطلقة لا یتحقق الا فی
ضمن احد الفردین الذاتیة والزمانیة وقد مر حالهما فتذکر ثم بعد ذلک کله بقی الکلام فی الموصوف فنقول المراد به ههنا العالم دون المعلوم بوجوه
احدها ان الموصوف بالعلم حقیقة انما هو العالم دون المعلوم لان العلم مبدء وهو لیس صفة للمفعول اذ الصفة ما یقوم بالغیر ولیس العلم قائما بالمفعول کما لا یقال
للمضروب انه موصوف بالضرب ولا للمسموع انه موصوف بالسمع وثانیها ان العلم من الاوصاف النفسانیة فلا یتصف به الا النفس وهو العالم وثالثها ما افاده

قوله ای المولوی حسین علیخان ۱۲ منه رح
سلمه الله المولوی ... ۱۲ منه رح
قالوا بعدم انحصار المقسم فی الاقسام وعدم وجوب جریان التقسیم فی کل نوع من المقسم وقالوا ان المقسم هو المطلق ۱۲ منه رح
سلمه الله المولوی حسین علیخان ۱۲ منه رح

الفاضل الزاهد فوری بقوله لو کان المراد بالموصوف المعلوم لا العالم لبطل قوله فيما بعد والعلم الحضوری وامكان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده ليس كك لانه لو اريد بالموصوف في هذا القول المعلوم لا العالم لزم التغاير بالذات او بالاعتبار بين العلم الحضوری ومعلومه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن بينهما تغاير اصلا لزم القبلية والبعدية بين الشئ ونفسه واما بطلان اللازم فلان المقرر عندهم ان لا تغاير بين العلم الحضوری ومعلومه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا انتهى وثانيهما انه اذا اريد بالموصوف المعلوم فاما ان يراد بالتحقق التحقق الخارجي فح يرجع المعنى الى ان العلم المتجدد هو علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق المعلوم تحققا خارجيا فيلزم ان لا يصدق هذا التعريف على علوم المعدومات لانه ليس التحقق للمعدومات خارجيا او يراد بالتحقق التحقق الذهني فيكون المعنى ان العلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق المعلوم تحققا في الذهن فيلزم ان يكون العلم سوى حصول الصورة وسوى الصورة الحاصلة وهو باطل ووجه اللزوم ان تحقق المعلوم في الذهن هو حصول الصورة والمعلوم المتحقق فيه هو الصورة الحاصلة وعرفت بان العلم يتحقق بعده فيكون العلم غير الحصول والحاصل فقيل ان المعلوم هو الشئ من حيث هو هو والعلم هو مع الاكتناف بالعوارض الذهنية فصار جزئيا والجزئي بعد الكلي فلا ضير فتدبر ثم اعلم انه اعترض على كلام المحشي بان قوله علم يتحقق آه تفسير للعلم المتجدد فالمص عرف العلم والمتجدد الذي هو صفته والمحشي جعل العلم نكرة وجعل المتجدد بمعنى الجملة اعني يتحقق آه وهي في حكم النكرة فالمفسر بالفتح معرفة اذ الموصوف والصفة كلاهما في الرسالة معرفتان والصفة موضحة لموصوفها والمفسر بالكسر نكرة لان الصفة والموصوف في كلام المحشي نكرتان والصفة مخصصة لموصوفها ولا بد في المفسر بالفتح والمفسر بالكسر من المطابقة تعريفا وتنكيرا ثم اجاب عنه بعض الفضلاء بما حاصله ان اللام في قول المص العلم ليس للجنس ولا الاستغراق لانه لو كان للجنس او الاستغراق فيكون الصفة اعني قوله المتجدد اخص من موصوفها اعني العلم وهو غير جائز كما اعترف به المحشي وليس اللام للعهد الخارجي حتى يشار بها الى الحصولي الحادث لانه لا بد في العهد الخارجي من ذكر المعهود صراحة او كناية وههنا ليس كك فلا سبيل الا الى كون اللام للعهد الذهني وهو في حكم النكرة الا ترى انه يجوز توصيف المعرف بلام العهد الذهني بالنكرة كما يوصف النكرة بها وينادي عليه قول الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني + فعلى هذا يكون العلم في كلام المص نكرة واما تعريف المتجدد الذي هو صفة العلم في كلام المص فليس الا للتشاكل بين الصفة والموصوف صورة فيكون الموصوف والصفة في كلام المص ايضا نكرتين فيطابق المفسر المفسر اقول وبالله التوفيق فيه اختلال من وجوه اما اولا فبان المطابقة بين المفسر والمفسر ليست بشرط في هذا الوجه من التفسير متعارف عندهم واما ثانيا فلان ايراد الصفة معرفة للتشاكل الصوري بين الصفة والموصوف لم يثبت في العلوم العربية كما لا يخفى على من طالعها اللهم الا ان يقال انه قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص ان المحلى بالالف واللام الاستغراقي يبطل فيه وحدته ويحصل فيه معنى الجمعية ومع هذا يمتنع اتصاف هذا المعرف بالجمع لئلا يذهب المشاكلة الصورية بين الصفة والموصوف انتهى ملخصه فمن هذا يستنبط ان ايراد الصفة بحيث تكون مشاكلة للموصوف بحسب الصورة جائز واما ثالثا فلانا نختار ان اللام في العلم للعهد الخارجي معهود الى الحصولي الحادث وليس ذكر المعهود صراحة او كناية ضروريا في اللام التي هي للعهد الخارجي بل الذكر الحكمي يكفي كما اعترف به ثقات العربية واما رابعا فبان الصفة اعني قوله الذي لا يكفي آه معرفة فما بالي عن كون اللام في الموصوف اعني العلم للعهد الذهني لانه على هذا يفوت المطابقة بين الموصوف والصفة تعريفا وتنكيرا وهذا خلاف مصرحات القوم ويمكن ان يجاب عن هذا الاختلال بان الالف واللام على العلم اذا كان للعهد الذهني فيكون المتجدد الذي هو صفة العلم كصفة النكرة مخصصا له فصار الموصوف والصفة بالمعنى الذي ذكره المحشي عبارة عن الحصولي المطلق او الحصولي الحادث على الاختلاف الواقع في البعدية فيكون مجموع الموصوف والصفة كالمعرفة فلا ضير في توصيف المعرفة وهو الذي آه صفة للمجموع ويحصل التطابق بين الموصوف والصفة فتدبر واما خامسا فبان الالف واللام على العلم اذا كان للعهد الذهني فيكون مبهما والمقسم لا بد ان يكون متعينا محصلا لا مبهما اللهم الا ان يقال ان المبهم اذا اختص بالوصف كما اختص العلم ههنا بالمتجدد والذي آه صار متعينا محصلا فلا اشكال فعليك بتحقيق هذا المبحث على هذا النظام مما لم يات به احد من العظام ولولا مخافة الملال لقد استوفيت المقال فالآن نقتصر عليه فتبصر بعين الانصاف

وتجنب عن الاعتساف ولا تكن من المقلدين للاموات قال المحشي المحقق في الحاشية المنهية ولا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث اعم من العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة انتهت هذا جواب عن دخل مقدر تقرير الدخل ان تفسير المتجدد في كلامهم شائع بالحادث لانه المتبادر من المتجدد فما الوجه لعدول المحشي عنه حاصل الجواب انه لا يجوز تفسير العلم المتجدد الواقع في كلام المص بالعلم الحادث لعدم استقامته بوجهين الوجه الاول ان العلم الحادث اعم من الحصولي من وجه لاجتماعهما في الحصولي الحادث كعلمنا بالغير وافتراق الاول عن الثاني في الحضوري الحادث كعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية وافتراق الثاني عن الاول في الحصولي القديم كعلم العقول لنا فاذا ثبت كون العلم الحادث اعم من وجه من العلم الحصولي فلو كان المراد

بالعلم المتجدد هو العلم الحادث وصار مقسما فاما ان يبقى عاما من الحصولي والحضوري حال كونه مقسما ويخص بالحصولي فالاول باطل اذ الحضوري
لا ينقسم الى التصور والتصديق اصلا والثاني يوجب تخصيص المقسم مرتين مرة بالحادث ومرة بالحصولي من غير ضرورة وهو غير جائز فما عرض لبعض
السابقين من ان المتجدد معناه الحقيقي الحادث وما ذكره المحشي معنى مجازي والعدول عن المعنى الحقيقي الى المجازي من غير ضرورة لا يجوز مخدوش
بما بيناه من الضرورة واما عدم كون هذا التخصيص المذكور ضروريا فلانه لو اريد بالعلم المتجدد المعنى الذي ذكره المحشي فعلى تقدير ارادة البعدية الذاتية في هذا
القول يكون مورد القسمة حصوليا مطلقا فلا حاجة الى تخصيص المقسم مرتين بل يكفي التخصيص بالمتجدد فقط واما على تقدير ارادة البعدية الزمانية فيصير مصداق
معنى المتجدد المذكور الحصولي الحادث لا الحادث فقط حتى يلزم التخصيص مرتين فان في اللفظ تخصيصا واحدا هو المتجدد نعم يلزم التخصيص مرتين من حيث المعنى والتخصيص الذي عند
المحشي تخصيص مرتين لفظا فلا مشاحة ومن ههنا اندفع ما قال الفاضل الخيرآبادي من ان عدم الضرورة للتخصيص ثم فتامل فانما فسرنا المتجدد بالواقع في
كلام المص لان تفسير المتجدد بالحادث شايع عندهم بل المتجدد اعم من الحادث لاطلاق المتجدد على العدم دون الحادث لان الحادث من اقسام الموجود وهكذا افاد
خاتم المحدثين سلمه في تعليقاته والوجه الثاني ما بينه المحشي بقوله مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف
للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى لا يخفى على المتامل ان هذا الدليل لفظي والدليل الاول معنوي على
عدم صحة ارادة الحادث من المتجدد وحاصل هذا الدليل ان قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع في كلامه صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه اي علم المعاني الذي
يبحث فيه عن خواص التركيب ان توصيف المعارف لتوضيحها واوصاف المعارف مساوية لها لا مخصصة لها كما ان توصيف النكرات لتخصيصها واوصاف النكرات
مخصصة لها فلو كان المراد من المتجدد مع كونه معرفة الحادث لكان الصفة اعني قوله الذي لا يكفي الخ اخص مطلقا من موصوفها اذ الحادث ليس بشامل للقديم والذي لا يكفي
فيه الخ شامل للقديم ايضا فيوجد الصفة في الحصولي القديم دون الموصوف ويوجد الموصوف في الحضوري الحادث دون الصفة ويتحققان في الحصولي الحادث فلا يكون
المساواة بين الصفة والموصوف وهو من الممتنعات على انه يلزم على هذا كون الصفة المعرفة مخصصة للموصوف لان العلم المتجدد اذا فسر بالعلم الحادث فيصير شاملا للحضوري
ايضا وصفته اعني قوله الذي لا يكفي الخ مختصة بالعلم الحصولي فقط فيكون الصفة اعني قوله الذي لا يكفي الخ مخصصة لموصوفها يعني المتجدد وهذا خلاف المقرر في مقره من ان
اوصاف المعارف تكون مساوية للمعارف لا مخصصة لها وبالجملة لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لهذه القباحة بل يراد بالمتجدد ما عنى به المحشي فلو اريد في قوله البعدية الذاتية
فيتحقق المساواة بين الصفة اعني قوله الذي لا يكفي فيه الخ والموصوف اعني قوله العلم المتجدد بلا كلفة اذ مصداق العلم المتجدد ح هو الحصولي وهذا هو مصداق الصفة ايضا
اعني الذي لا يكفي الخ وما قال بعض السابقين من انه اذا كان المراد بالمتجدد الحصولي المطلق بارادة البعدية الذاتية فيكون مفاد المتجدد والذي لا يكفي واحدا فلم
اطال المص العبارة ولم لم يكتف على قوله الذي لا يكفي الخ مخدوش بان يراد الصفات للتوضيح كثير الوقوع في كلامهم وههنا كذلك وليس في المتن كمال الايجاز حتى يضره التوضيح
ولو اريد فيه البعدية الزمانية فيكون في تحقق المساواة كلفة اذ ح يكون مصداق الموصوف اعني العلم المتجدد الحصولي الحادث ومصداق الصفة اعني الذي لا يكفي الخ الحصولي
المطلق فليس المساواة فتندفع هذه الكلفة بان المراد من المساواة الصدق الكلي من جانب الصفة كما قد ذكره او نقول المراد من المساواة عدم خصوص الصفة من الموصوف فلا ينافي المساواة
ذكر القيد قبلها فعلى التقدير عموم الصفة من الموصوف ايضا يحصل هذا النحو من المساواة لا يقال ان لفظ المتجدد ايضا صفة للعلم المعرف باللام مع ان المتجدد مخصص له فليس بتوضيح
لانا نقول الاصل في صفات المعارف ان تكون لتوضيح موصوفاتها وقد يترك هذا الاصل لاغراض كما اذا كان الوصف لمجرد الذم مثل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
او لمجرد الثناء والمدح كما في بسم الله الرحمن الرحيم او للتبيين كما قال جل وعلى هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب قال المفسرون ان الذين يؤمنون بالغيب
للتبيين وهكذا فيحتمل ان ترك هذا الاصل في المتجدد لغرض ما وكذا المراد من قوله توصيف النكرات للتخصيص ان الاصل فيه ذلك في اوصاف النكرات وقد يترك لاغراض كما في قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه هذا
على ان القول بقول خاتم المحدثين سلمه من ان اعتبار التوصيف في المتجدد مقدم على اعتبار التعريف في العلم فكان الصفة صفة نكرة فصارت للتخصيص فان قلت انه كما يجوزان
يترك هذا الاصل في المتجدد لغرض ما كذلك يجوزان يترك ذلك الاصل لغرض ما في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فيصح لو اريد بالمتجدد الحادث ويكون
الصفة اعم فلا مشاحة فيه قلنا ترك التوضيح لا يمكن في قوله الذي لا يكفي الخ لان الموصول نص صريح في البيان والتوضيح ولهذا جعلوا من علامات
كون من بيانية صحة وقوع الموصول مقام من ثم ينبغي ان يستدل على ان توصيف المعارف للتوضيح بان المعارف وضعت لشيء
معين يكون معهودا في ذهن المتكلم وهو لا يحتمل الشركاء الكثيرة فلا يحتاج الى قيد مخصص اذ القيد المخصص لا يكون الا فيما يكون
له عموم وشمول الا انه قد يكون ما هو المراد من اللفظ مبهما محتملا للاشياء الكثيرة عند المخاطب فيحتاج المعارف
اليه ان يذكر صفة تفيد رفع احتمال الشيء عند المخاطب فيكون هذه الصفة موضحة فالمقصود من توصيف المعارف

سلمه الى المولوى حسين على خان ١٢ منه رح

سلمه الله المولوى فضل امام ١٢ منه

سلمه الى مولانا عبد العزيز الدهلوي ١٢ منه رح

سلمه الله المولوى حسين على خان ١٢ منه

سلمه الفرق بين التغيير بالعنوان والمآل الى ... ١٢ منه

سلمه الى مولانا عبد العزيز الدهلوي رح ١٢ منه

انما ہو ایضاحہا وانکشاف مفہوماتہا فاوصاف المعارف فی الحقیقۃ لاتکون الا اوصافا موضحۃ لا مخصصۃ للمعارف والمراد من التوضیح ان یحصل
من مجموع الصفۃ والموصوف وضوح زائد لایکون للموصوف المحض فلیس الشرط فی الصفۃ ان یکون فی نفسہا اوضح من موصوفہا والاستدلال
علی ان اوصاف النکرات مخصصۃ لہا ہو ان النکرات وضعت لشئی غیر معین ففی ظرف ماہیتہا عموم وشیوع وابہام واحتمال الشرکاء الکثیرۃ فلیس
للنکرات تحصل بالفعل فیکون النکرات فی تقلیل اشتراکہا محتاجۃ الی صفۃ تکون مخصصۃ لتلک النکرات فالغرض من توصیف النکرات انما ہو
تحصیلہا ورفع اشتراکہا وابہامہا فیکون اوصاف النکرات فی الحقیقۃ کانہا فصول مقسمۃ لہا محصلۃ ایاہا محمولۃ علی موصوفاتہا فالفصول
المقسمات تکون اخص من موضوعاتہا لا محالۃ لان التخصیص لیس الا تقلیل الشرکاء فی نفس الموضوع واقول الفصل الذی ہو مبنی الاستدلالین
المذکورین ما افادہ خاتم المحدثین بقولہ ومما ینبغی ان یعلم ان الواضع وضع بعض الالفاظ سواء کانت مفردۃ کاسماء الاشارۃ ونحوہا او مرکبۃ
کالاضافی مثلا لان یستعمل فی معین وان احتمل مفہومہا العموم والانطباق علی کثیرین فان غلام زید مفہومہ غلام لہ اختصاص بزید وہذا
المفہوم یصلح الانطباق علی کثیرین من غلمانہ مع انہ لایجوز استعمالہ فی ہذا المعنی الکلی قطعا کما صرحوا بہ والا لم یکن الاضافۃ مفیدۃ
للتعریف وکان مفادہ ومفاد قولنا غلام لزید واحدا وہو باطل قطعا وکذا الحال فی اسماء الاشارۃ فان الوضع فیہا وان کان عاما لکن
الموضوع لہ خاص اذا عرفت ہذا فاعلم ان الترکیب التوصیفی اذا کان الموصوف فیہ معرفۃ موضوع لان یستعمل فی صورۃ المساوات اے
لغرض التوضیح فقط وان کان مفہومہ عاما واذا کان نکرۃ موضوع لان یستعمل فی صورۃ الخصوص ای لغرض التخصیص فقط وان کان مفہومہ مساویا
نعم قد یفرض الخاص مساویا والمساوی خاصا او عاما لغرض خطابی وہذا لا یقدح فی اصل الوضع انتہی کلامہ الشریف ثم بعد ذلک کلہ نقول ان
قول السید المحشی واوصافہا مساویۃ لہا فی حیز الخفاء لان علماء الاصول قالوا ان صفات الالفاظ العامۃ مقللۃ لافراد موصوفاتہا وہہنا
المفرد المحلی باللام ولو وجب التساوی بین الصفۃ والموصوف لما کانت الصفۃ مقللۃ لموصوفہا والنحاۃ قالوا ان الموصوف المعرفۃ اما اخص من
الصفۃ او مساو ففہم المحشی منہ ان المراد من المساوات والاخصیۃ ما ہو بحسب الصدق ولیس کذلک بل مرادہم الاخصیۃ والمساوات فی التعریف
لا بحسب الصدق قالوا اعرف المعارف المضمر ثم الاعلام ثم اسماء الاشارۃ ثم الموصول وذو اللام فہما متساویان والتعجب من المحقق البہاری
من انہ فسر قول المحشی واوصافہا مساویۃ لہا بقولہ ای صادقۃ معہا لان محصل ان اوصاف المعارف اما ان تکون مساویۃ لموصوفاتہا
او تکون اعم من موصوفاتہا مطلقا وہذا یدل علی انہ ما طالع کلام ائمۃ النحو قال الشیخ الرضی فی شرح قول ابن الحاجب والموصوف اخص
او مساو ینبغی اولا ان یعرف انہ لیس مرادہم بہذا انہ ینبغی ان یکون ما یطلق علیہ لفظ الموصوف من الافراد اقل
مما یطلق علیہ لفظ الصفۃ او مساویا لہ فان ہذا لایطرد لا فی المعارف ولا فی النکرات اما فی المعارف فانت تقول جاءنی الرجل
العاقل وہذا الرجل ولقیت الشئی العجیب واما فی النکرات فانت تقول رایت شیئا ابیض وہذہ ذات قدیمۃ بل مرادہم ان المعارف خمس اعنی
المضمرات والاعلام والمبہمات وذا اللام والمضاف الی احدہا لایوصف ما یصح وصفہ منہا بما یصح الوصف بہ منہا الا ان یکون الموصوف اخص او اعرف
من صفتہ او مثلہا فی التعریف فقولک الرجل العاقل الثانی فیہ وان کان اخص من الاول من جہۃ مدلول اللفظ الا انہما من جہۃ التعریف الطاری
علی مدلولیہما الوضعیین متساویان وفی قولک ہذا الرجل لفظ ہذا اعم من الرجل من حیث انہ یصح ان یشار بہ بوضع واحد الی ما یشار الیہ کان
لکن التعریف الاشاری اقوی من تعریف ذی اللام کما یجئی فعلی ہذا التخصیص قولہم الموصوف اخص ومساو بالمعرفۃ انتہی وقال العارف الجامی
فی الفوائد الضیائیۃ والموصوف اخص او مساو ای الموصوف المعرفۃ اشد اختصاصا بالتعریف والمعلومیۃ من الصفۃ یعنی اعرف منہا لانہ المقصود
الاصلی فیجب ان یکون اکمل من الصفۃ فی التعریف او مساویا لہا لانہ لو لم یکن اکمل منہا فلا اقل من ان لایکون ادون منہا والمنقول عن سیبویہ و
علیہ جمہور النحاۃ ان اعرفہا المضمرات ثم الاعلام ثم اسماء الاشارۃ ثم المعرف باللام والموصولات فیہما مساواۃ ومن ثمہ ای من اجل ان الموصوف اخص او مساو
ولم یوصف ذو اللام الا بمثلہ ای بذی اللام الاخر او الموصول فانہ ایضا مماثل لذی اللام لما عرفت بینہما من المساوات فی التعریف نحو جاءنی الرجل الفاضل
والرجل الذی کان عندک امس انتہی وقال الفاضل عبد الحکیم اللاہوری والموصوف اخص او مساو فی التعریف لا بحسب الصدق فان الحیوان
فی قولنا الحیوان الناطق اعم من الصفۃ مع کونہ معرفا باللام انتہی ولعلی کیف یکون المساوات بینہما فی الصدق فان الصفۃ قد یکون مساویۃ لموصوفہا
فی الصدق البتۃ کما فی قولنا الانسان الضاحک فان الضاحک صفۃ مساویۃ لموصوفہا اعنی الانسان فی الصدق فتسمی ہذہ الصفۃ صفۃ

[illegible]

١٥٣ ای فد نسخہ ہذہ الصفۃ صفۃ کاشفۃ نحو الجسم الطویل العریض العمیق ١٢ منہ

كاشفة وقد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان الابيض فان الابيض ليس مساويا للحيوان في الصدق ولا اعم منه مطلقا حتى يحصل التساوي بمعنى
الصدق الكلي من جانب الصفة كما فصل سابقا بل هو اعم منه من وجه لاجتماعهما في الفرس الابيض وافتراق الحيوان عن الابيض في الفرس الاسود وافتراق
الابيض عن الحيوان في الثوب الابيض وقد يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كما في قولنا الحيوان الناطق فان الناطق اخص مطلقا من الحيوان وكذا
في قولنا زيد العالم وغاية توجيه كلام المحشي ان يقال ان الموصوف والصفة اذا كانتا معرفتين فالموصوف المعرفة من حيث هو معرفة وكذا
الصفة المعرفة من حيث هي معرفة مستعملان في شيء معين فيحصل المساوات ففي التركيب الذي يكون بين الموصوف والصفة عموم مطلق كالحيوان
الناطق وفي التركيب الذي يكون بينهما عموم من وجه كالحيوان الابيض ليس العموم المطلق ومن وجه الا بين نفس مفهومي الموصوف والصفة
بدون اعتبار التعريف واما اذا لوحظ التعريف في كليهما فليس في الحيوان والناطق عموم مطلق اذ الحيوان المخصوص والناطق المخصوص متحدان
متساويان وكذا ليس في الحيوان والابيض عموم من وجه لان الحيوان المخصوص والابيض المخصوص متحدان متساويان بخلاف ما اذا كانا
نكرتين فانه ليس هناك ما يدل على الاتحاد ما صدقا عليه ثم لا يخفى ان المناظر لا يسكت على هذا التوجيه اذ له ان يقول ان الموصوف والصفة
اذا كانا مدخولين للام الجنس فالمعهود المعين ليس الا طبيعة الموصوف والصفة ولا مساواة بينهما فلا يحصل هٰهنا المساواة بين الصفة والموصوف
مع لحاظ التعريف ايضا على ان ما مر من التوجيه لا يفيد المحشي اذ لو فسر المتجدد بالحادث يحصل المساواة بالنهج المذكور مع ان المحشي ما رب عنه فتدبر فان
اختلج في صدرك ان صفات المعارف تكون للتوضيح فلا بد من ان يكون الصفات للمعارف مساوية لها لان التوضيح كشف الشيء وهو لا يحصل
بدون التساوي اقول ان التوضيح في اصطلاح اهل العرب النحاة عبارة عن ازالة الاحتمال الحاصل في الموصوفات اعني المعارف فلا يستلزم التوضيح
المساواة بل يجوز حصول التوضيح بالصفة العامة ايضا على ان معنى كون صفات المعارف للتوضيح يجوز ان يكون ان مجموع الصفة والموصوف
موجب التوضيح لا يحصل هذا التوضيح من الموصوف وحده وهذا النحو من التوضيح يحصل وان كانت الصفة اعم من الموصوف وبالجملة لا يحصل لمحصل الحق المحقق
بالقبول القول المختفي المحقق ولذا قال البعض المشاهير وظني ان هذا من اشتباه الحواشي وليس من كلام السيد المحشي انتهى ولعل تحقيق هذا المقام بهذا النظام
لا تجده من غيري من العلماء الكرام فالحمد لله المفضل المنعام والصلوة على رسوله واصحابه الكرام قوله والعلم الحضوري وان كان لبعض افراده الخ دفع
دخل مقدر تقرير الدخل ان بعض افراد العلم الحضوري هو العلم الذي تعلق بالصورة العلمية تحقق بعد تحقق الموصوف فلا يكون تعريف الحصولي
مانعا لصدقه على غير المحدود اعني الحضوري فانه تحقق فرد منه بعد تحقق الموصوف وايضا لا يستقيم الحصر الذي ادعاه المحشي بقوله وهو ليس الا العلم الحصولي
وحاصل الدفع ان العلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم بالصورة العلمية يصدق عليه انه تحقق بعد تحقق الموصوف لكن لما كان البعض الآخر من افراد الحضوري
كعلم الباري تعالى للممكنات لا يصدق عليه انه تحقق بعد تحقق الموصوف بل هو عين الموصوف فلا يصدق على الحضوري انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق
الموصوف والحصولي ما هو كذلك فخرج العلم الحضوري عن حد الحصولي بقوله كل فرد الخ فثبت مانعية التعريف للحصولي واستقام الحصر فان قلت يستحيل ان
يكون بعض افراد العلم الحضوري نفس ذات الموصوف لانه صفة ولا شيء من الصفة بعين الموصوف بل بعده ولو بالذات اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فلان الصفة لا تخلو اما ان تكون منضمة الى الموصوف او تكون منتزعة عنه وظاهر ان المنضم والمنتزع بعد المنضم اليه والمنتزع عنه فيكون النتيجة لا شيء من العلم الحضوري
بعين الموصوف فبطل قولكم ان بعض افراده نفس ذات الموصوف ويصدق على الحضوري انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف قلت قد مر في صدر
الحاشية منا الاشارة الى جواب هذا القول وتوضيحه ان مرادنا من قولنا بعض افراد العلم الحضوري نفس الموصوف ان مصداقهما واحد وحاصل تفسير
المتجدد انه علم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق الموصوف ولا شبهة في ان هذا التفسير لا يصدق على الحضوري لان مصداق بعض افراده عين
مصداق الموصوف كعلم النفس بنفسها فلا يصدق هذا التفسير عليه فثبت قولنا المذكور وما ذكرتم من القياس على الشكل الاول وهو ان العلم الحضوري
صفة ولا شيء من الصفة بعين الموصوف ففيه انه ان اريد ان العلم الحضوري مصداق الصفة ولا شيء من مصداق الصفة بنفس مصداق الموصوف
فالصغرى في حيز التسليم والكبرى في حيز المنع اذ مصداق العلم الحضوري قد يكون نفس مصداق الموصوف العالم وان عني ان مفهوم العلم
الحضوري سواء كان بمعنى مصدري انتزاعيا او بمعنى الحاضر عند المدرك صفة ولا شيء من هذه الصفة بعين الموصوف فمسلم صغرى القياس
وكبراه الا ان القياس بعد الاجتماع ينتج ان لا شيء من مفهوم العلم الحضوري بعين الموصوف وهذه النتيجة صادقة الا انها لا تناقض قولنا مصداق
العلم الحضوري قد يكون بعين مصداق موصوفه اذ من شرائط صحة التناقض اتحاد الموضوع وهو لم يوجد لان موضوع هذا القول مصداق العلم

المولوي رفيع الدين الدهلوي رح ١٢ منه رح

الحضوري موضوع للنتيجة المسطورة مفهوم العلم الحضوري فلا تحقق للتناقض فلا يبطل القول المذكور كذا اورد الفاضل الرامفوري ثم انتبع منا الدليل على يكون علم الصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف وهو ان الصورة العلمية لما كانت علما حصوليا فلا شبهة في تحققها بعد تحقق العالم لان العالم محلها وعلم الصورة العلمية لا يتحقق بدون الصورة العلمية فيكون علم الصورة العلمية المتحد معها بعد العالم قطعا فيصدق على علم الصورة العلمية انه تحقق بعد تحقق الموصوف العالم وقال بعض الاعلام ره ان المراد بالموصوف يحتمل ان يكون ههنا المعلوم وهو الصورة العلمية والعلم المتعلق بالصورة العلمية يصدق عليه انه متحقق بعد تحقق الموصوف وهو الصورة العلمية وفيه ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري واحد لا تغاير بينهما اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما سيجيء فكيف يتصور بعدية العلم عن المعلوم واورد ههنا بانا سلمنا ان مطلق الحضوري خارج عما هو المراد من العلم المتجدد الا انه يصدق على علم الصورة العلمية اذ كل فرد من هذا العلم متحقق بعد تحقق الموصوف اي العالم مع ان هذا العلم ليس بحصولي فلا يكون تعريف العلم المتجدد مانعا وايضا لا يستقيم الحصر المستفاد من قوله وهو ليس الا العلم الحصولي فعاد الاشكال قهقري واجيب عن هذا الايراد بوجوه الوجه الاول ما افاده القاضي السنديلي من ان المراد بالفرد في تفسير المتجدد هو الفرد النوعي و ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد شخصي بخلاف الحصولي فان له افرادا نوعية كالتصور والتصديق فلا يصدق ما هو المراد من المتجدد على علم الصورة العلمية وفيه قدح بوجوه الاول ان الظاهر المتبادر من لفظ كل فرد ليس الا الفرد الشخصي لا النوعي فغاية الفرد النوعي مع عدم القرينة عليه مما لا يخفى ومنه واجيب عنه بانا لا نسلم ان المتبادر منه هو الفرد الشخصي ولو سلم فنقول ان القرينة تكون باعثة على صرف اللفظ عن معناه المتبادر الى غيره وهو كون التعريف جامعا ومانعا حين الصرف والثاني ما قال المحقق البهاري من ان هذا الجواب مبني على ان يكون علم الصورة العلمية كليا يكون له افراد شخصية وليس كذلك بل هو افراد و جزئيات متعددة وفيه ان جواب القاضي المجيب لعله على سبيل التنزل والتسليم لا على التحقيق وحاصل جوابه انا لا نسلم اولا كون علم الصورة العلمية كليا ذا افراد ولو سلمناه فلا نسلم ان لها افرادا نوعية بل لها افراد شخصية والثالث ان ارادة الفرد النوعي من الفرد توجب ان يكون لكل واحد من قسمي الحصولي اعني التصور والتصديق افراد نوعية واللازم باطل لانا نعلم ضرورة انه ليس لهما افراد نوعية بل لهما افراد شخصية فالملزوم وهو ارادة الفرد النوعي مثله اما الملازمة فلانه لما وجب صدق المقسم على الاقسام فما هو مراد من المقسم وجب صدقه على الاقسام فيكون للاقسام افراد نوعية وما قال بعض الفضلاء من ان هذا المقام ليس مقام التعريف بل مقام تعيين المقسم من حيث هو مقسم من بين العلوم بالوصف المختص به كما يقال الحيوان الذي هو جنس منقسم الى الانسان والفرس وغيرهما من الانواع فعدم صدق هذا التفسير على التصور والتصديق لا يضر في المطلوب بل يضر الصدق اذ لو صدق لا يمتاز المقسم من بين العلوم انتهى بجملة مدفوع بما افاده مالك العلماء دام فيوضه بانا لا نسلم عدم الضرر لانه انما تحقق الحصولي في ضمن هذين القسمين فاذا لم يصدق هذا التفسير على التصور والتصديق لم يوجد في الحصولي ايضا فتدبر حق التدبر والرابع ان ما قلتم من كون التصور والتصديق افرادا نوعية للعلم الحصولي مم ومجرد الدعوى لا يسمع لا بد لاثباته من دليل لم لا يجوز ان يكونا صنفين للعلم الحصولي والخامس انا لا نسلم انه ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي لان العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية افراد نوعية لعلم الصورة العلمية وفيه ان الصورة العلمية تصورية كانت او تصديقية صورة شخصية قائمة في الذهن فكذا العلم المتعلق بها فتدبر واساوا ان العلم الحضوري متحد مع المعلوم ذاتا واعتبارا فاذا كان للصورة العلمية افراد نوعية يكون لعلمها بالطريق الاولى فما قلتم من ان للصورة العلمية افرادا نوعية و علمها فرديت وفيه ان العلم الحضوري علم الصورة العلمية الشخصية وليس لها افراد نوعية انما الافراد النوعية لمطلق الصورة العلمية وعلمها ليس بحضوري فتدبر واساوا ما اورده الفاضل اللكنوي شح بقوله فيه انه ان اراد ليس له فرد كلي مطلقا فممنوع اذ له افراد كلية ايضا كعلم الصورة الانسانية والفرسية وغيرها وان اراد انه ليس له فرد كلي يكون نوعا حقيقيا لهذا الكلي ويكون هو جنسا له لكونه عرضيا لافراده لا جنسا لها فمسلم لكن ليس للعلم الحصولي ايضا فرد كذلك اذ العلم مطلقا عرضي لافراده لانه محمول على المقولات المتباينة والمحمول على المقولات المتباينة لا يكون جنسا لشيء منها والا لم يكن المقولة مقولة هف فلا يكون تحته انواع حقيقية فلا يصدق على مطلق الحصولي انه علم كذلك هذا انتهى والوجه الثاني ما اورده القاضي السنديلي ايضا من ان المراد من البعدية المذكورة في تفسير المتجدد بعدية تكون بحسب اقتضاء نفس ذات ذلك الفرد فحاصل التفسير يقتضي كل فرد من العلم بنفس ذاته وطباعه ان يتحقق بعد تحقق الموصوف ولا يكون للغير مدخل في هذا الاقتضاء والبعدية عن الموصوف في علم الصورة العلمية ليست باقتضاء نفس ذات هذا العلم بل باعتبار ان الصورة العلمية علم حصولي متحقق بعد تحقق الموصوف العالم فيكون علمها ايضا متحققا بعد تحقق الموصوف بالطريق الاولى فلا يصدق تفسير المتجدد على علم الصورة العلمية وفيه ما قال المحقق البهاري من ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحد ذاتا واعتبارا لا تغاير بينهما اصلا فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في علمها الحضوري ايضا فكما ان الصورة العلمية مقتضية البعدية عن الموصوف

بحسب الذات لا بالنظر الى الغير كذلك علمها يكون مقتضيا لها ايضا بحسب الطبيعة والذات ورد هذا بوجوه الاول ما اورده الفاضل الكلنبوي من ان المتحد العلوم في العلم الحضوري متشخص فذلك العلم لا طبيعة كلية العارضة للمعلوم فيجوز ان يكون طبيعة المعروض اعني كون المعلوم صورة حاصلة مقتضية للبعدية دون طبيعة العارض اعني كونه مبدءا للانكشاف الحضوري الا ترى ان طبيعة الانسان تقتضي للضحك بالقوة وطبيعة الماشي العارضة لها لا تقتضيه مع ان شخصهما متحد في بعض المواضع وان الصورة العلمية متصفة بالبداهة والنظرية دون العلم المتعلق بها مع اتحادهما وزيفت هذا الوجه بشرف الاماجد بان ذلك التشخص معروض للحصولي ومعروض للحضوري فان اقتضى ذاته مع قطع النظر عن كل من العارضين البعدية فذاك والا فان اقتضى من حيث انه حصولي تقتضي ايضا من حيث انه علم حضوري للعلم الحصولي وان لم يقتض من حيث انه علم حضوري مطلقا انتهى والثاني ان قول المحقق البهاري فلما لا مداخلة لوصف الحصولية الخ ممنوع اذ المداخلة في تاخر الصورة العلمية عن العالم انما هي لوصف الحصولية لان الحصول يلازمه التاخر فهو وصف انضمامي يجب تاخر موصوفه عن العالم الموصوف والثالث انا سلمنا انه لا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لكنا نقول ان طبيعة الصورة تقتضي لان تكون بعد تحقق الموصوف لان الصورة ليست الا امرا ماخوذا عن الاشياء التي تكون غائبة عن المدرك منطبعا في النفس ولا ريب في ان الانطباع لا يكون بدون ما انطبع فيه فيكون المنطبع بعد ما انطبع فيه ويؤيدك على هذا ما قالوا ان الصورة الحاصلة عرض وهو حال في الذهن والحال العرضي لا يكون الا متاخرا عن المحل وعلم الصورة العلمية عين الصورة العلمية فتاخر الصورة العلمية عن العالم عين تاخر علمها عن العالم وهذا هو المراد من قول المجيب ان البعدية بالنظر الى ان الصورة علم حضوري وليس غرض المجيب ان لوصف الحصولية مدخلا في البعدية في الصورة العلمية بل مقصوده ان لخصوص المعلوم دخلا في اقتضاء البعدية في علم الصورة العلمية واذ ثبت ان طبيعة الصورة تقتضي البعدية فما عرض لبعض الاكابر من انا لا نم اقتضاء الحضوري نفسه البعدية لجواز ان يكون الاقتضاء بامر آخر وهو الموصوف فان الموصوف بحسب حدوثه يقتضي ان يكون علمه بعده مدفوع والرابع ان للصورة العلمية اعتبارين احدهما كونها مبدءا للانكشاف نفسها والآخر كونها مبدءا للانكشاف معلومها فباعتبار الاول غير متاخرة انما يتاخر باعتبار الثاني فقط ولا استحالة في اختلاف الاحكام باختلاف الاعتبارات كذا قال الفاضل الرامپوري وفيه ما اورده ملك العلماء ادام الله فيضه من انه لا تغاير بين مصداق العلم والمعلوم في الحضوري فالصورة العلمية من حيث انها مبدأ الانكشاف معلومها علم حضوري وهو علم حضوري فلا يوجد التغاير في الاعتبار حتى يتغاير الاحكام والله اعلم بمراد عباده والوجه الثالث ما اورده المحقق البهاري من ان المراد بالعلم الواقع في تقسيم المتحد هو العلم الكلي وعلوم الصور العلمية العقلية الخاصة الحاصلة في الذهن وان كان يصدق على كل منها بنفسه انه تحقق بعد تحقق الموصوف الا انه ليس واحد منها امرا كليا للافراد بل كل منها فرد متشخص خاص من العلم الحضوري وظاهر انه لا يكون للفرد المتشخص فرد متشخص حتى يصدق على كل من تلك العلوم انه تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فهذا العلم خارج عن ارادة الكلي من العلم كيف فان الصور العلمية الخاصة كلها جزئيات متعددة فعلمها الذي اتحد معها يكون كذلك فيكون كل علم جزئيا متشخصا لا كليا فاستقام الحصر ولا يصدق تقسيم المتحد على علم الصورة العلمية واما العلم الذي تعلق بمفهوم الصورة العلمية الصادق على هذه الصورة العلمية وتلك الصورة العلمية وهكذا فليس الا حصوليا اذ المفهوم الكلي للصورة العلمية ليس من الصفات الانضمامية للنفس حتى يكون علما حضوريا فيرد عليه ايرادان احدهما ما اورده بحر العلوم من ان العلم الحصولي ايضا ليس كليا لان العلم ما هو منشأ الانكشاف وهو صورة متشخصة قائمة بمحل متشخص وهو اما النفس اذا كان المعلوم جزئيا مجردا او كليا او الحس اذا كان المعلوم جزئيا ماديا فان قلت ان الامر المشترك بين الصور الخاصة كلي وهو المراد بكون الحصولي كليا قلت ان علم الصورة حضوري وفي الحضوري العلم والمعلوم متحدان فكما يكون القدر المشترك بين الصور التي هي علوم حصولية كليا كذلك يكون الامر المشترك بين العلوم الحضورية اي علوم تلك الصور امرا كليا فما الفارق بين الصور وعلومها فان قلت الفارق ان الامر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين العلوم الحصولية كلي عرضي لانه يصدق على الحقائق المختلفة والكلي اذا صدق على المقولات المتباينة يكون عرضيا لا ذاتيا والقدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي ذاتي فثبت الفرق قلت ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي عرضي ايضا كما ان القدر المشترك بين العلوم الحضورية كلي عرضي لان العلم الحصولي عبارة عن الصورة الحاصلة وهي عين المعلوم ان كان جوهرا فهي جوهر وان كان عرضا فهي عرض وان كان كيفا فهي كيف فيكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا صادقا على المقولات المتباينة فلا يكون الا كليا عرضيا لا ذاتيا فاين الفرق على ان العلوم الحضورية المتعلقة بالصور العلمية الحاصلة عينها بناء على اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري فاذا كان القدر المشترك في احدهما ذاتيا او عرضيا يكون القدر المشترك في الآخر ايضا كذلك فما الفرق فتدبر فان قلت ان العلم الحصولي ليس عين الصورة …

١ اى المولوى عماد الدين ١٢ منه
٢ اى المولوى محمد اشرف ١٢ منه
٣ اى المولوى حيدر على السنديلى ١٢ منه
٤ اى المولوى رستم على ١٢ منه
٥ اى مولانا ولى الله ١٢ منه
٦ اى مولانا غلام يحيى ١٢ منه
٧ اى مولانا عبد العلى بحر ١٢ منه

الوجه الثالث

العلمية حتى يرد هذا الايراد بل العلم الحصولي ليس الا الحالة الادراكية على ما هو التحقيق والصورة العلمية انما كانت منشاء الانكشاف بواسطة خلطها بتلك الحالة خلطا رابطيا اتحاديا كما تقرر في محله وهذه الحالة تنقسم الى قسميها اعني التصور والتصديق ولست شاكا في كون هذه الحالة حقيقة كلية من مقولة الكيف بلا شبهة وفي حيزها انواع وافراد شتى وهذه الحالة صفة تقوم بالنفس تقتضي البعدية عن النفس بنفس فان قلت مجرد الايراد بعلم هذه الحالة الادراكية الذي هو علم حضوري ويصدق عليه حد الحصولي ولا يندفع هذا الايراد بالجواب المذكور من المحقق البهاري اذ هذا العلم متحد مع معلومه اعني الحالة التي هي كلية بناء على ما هو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات فيكون للعلم ايضا حقيقة كلية فكان العلم المتعلق بهذه الحالة ايضا علما كليا الا ان يقال ان هذه الحالة علم حصولي والعلم المتعلق بها ايضا يكون علما حصوليا كليا بلا شبهة اذ لا حضور للكليات عند المدرك بل انما الحضور لافرادها وتعلمي كيف يليق تقلبي العلم الحصولي على تقدير القول بالحالة ليس الا الحالة التي هي منشاء الانكشاف وهي الحالة الادراكية الخاصة القائمة بالنفس لا مفهوم الحالة الذي هو كلي فكيف يجتري على كلية العلم الحصولي على تقدير القول بالحالة فتدبر وثانيهما ما اورده الفاضل الكلكتي من ان العلم ان المجيب ما عنى بقوله وعلم الصورة العلمية ليس امرا كليا ان عني ان العلم الخاص المتعلق بالصورة العلمية المعينة الخاصة ليس امرا كليا فهو في حيز التسليم ولكن لا ايراد به وليس مادة النقض وان عني به ان الامر المشترك بين العلوم الشخصية المتعلقة بالصور العلمية الخاصة ليس بكلي فهذا في حيز البطلان اذ الامر المشترك هو المفهوم الكلي الذي له افراد وهي علوم متعلقة بالصور العلمية الخاصة كعلم زيد بصورة علمية لعمرو حاصلة في زيد ولصورة علمية لبكر حاصلة فيه وبخالد والارض وسماء وغير ذلك من الجزئيات الغير المتناهية ويصدق على هذا المفهوم تفسير المتجدد اعني تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فمادة النقض هذا المفهوم واجاب عنه هاني شمس الضحى بان العلم الكلي المتعلق بالصورة العلمية الذي افراده علوم خاصة خاصة متعلقة بصور علمية خاصة خاصة اعني القدر المشترك بين العلوم الشخصية المتعلقة بالصور العلمية الشخصية علم حصولي لا حضوري لما تبين في موضعه ان لا حضور للكليات وانما الحضور لاشخاصها وبالجملة تحقق القدر المشترك في تلك العلوم من حيث كونه علما حضوريا مم واما من حيث كونه حصوليا فمسلم فاستبان ان لا نقض بالقدر المشترك وانما النقض بالعلم الحضوري الشخصي المتعلق بالصورة العلمية الشخصية ولا اظنك شاكا في ان هذا النقض مندفع بارادة الكلي من المتجدد انتهى فتدبر والوجه الرابع ان البعدية التي اعتبرت في العلم الحصولي ليست الا البعدية بحسب العالم لان المراد من الموصوف العالم وفي علم الصورة العلمية بعدية بحسب المعلوم فهذا العلم خارج عن تفسير المتجدد وقيل ان المراد بالبعدية بحسب العالم اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة واذا كان الصورة العلمية علما حصوليا متحققا بعد تحقق الموصوف فعلمها الذي اتحد بها يكون متحققا بعد تحقق الموصوف اي العالم قطعا فلا يكون هذا العلم خارجا عن تفسير المتجدد وليس البعدية في علم الصورة العلمية عن المعلوم لانه حضوري والعلم والمعلوم في الحضوري متحدان والبعدية تقتضي الاثنينية كما لا يخفى والوجه الخامس ما افاده حسن المحققين رح وتوضيحه ان الصورة العلمية من صفات النفس وقد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري فبالنظر الى هذه الشهرة يعلم المتعلم ان العلم المتعلق بهذه الصورة حضوري والعلم الحضوري خارج عن المقسم لان المقسم هو الحصولي فهذا مدفوع بثلثة اوجه اولها ما اورده بعض الافاضل من ان تعيين المقسم بكونه حصوليا نظري فما لم يثبت هذا كيف يعلم بالنظر الى هذه الشهرة ان العلم المذكور حضوري خارج عن المقسم وقيل انه لا يفهم ما اراد بقوله انه لم يثبت التعيين ان اراد انه لم يقم دليل على التعيين ولم يتعين في كلام المجيب فمسلم لكنه ليس بمضر وان اراد انه لم يتعين ولم يثبت في كلام المص فممنوع لانه قد اقام المص دليلا على كون المقسم حصوليا بقوله والا لم يختص العلم الخ فاذا ثبت كون المقسم حصوليا فبيان انه يعرف بالشهرة خروج علم الصورة العلمية عن حد الحصولي لعدم كونه حصوليا وثانيها انه لو كان خروج علم الصورة العلمية بالشهرة فقول المحشي رح كل فرد مستدرك لان هذا لاخراج العلم الحضوري مطلق عن التقسيم قد تقرر خروجه بالشهرة وايضا لا حاجة الى قوله والعلم الحضوري الخ لانه متفرع على قوله كل فرد والشجرة تبنى عن الثمرة وثالثها انه لما صدق تفسير العلم المتجدد على علم الصورة العلمية وقد خرج بالشهرة كما هو ملخص الجواب ليتبين الخلل في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لان الحضور في علم الصورة العلمية لكونه حضوريا كاف فيلزم صدق الموصوف اعني العلم المتجدد على علم الصورة العلمية ولا يصدق عليه الصفة اعني الذي الخ فيكون الصفة اخص واخفى والموصوف اعم واجلى والمحشي المحقق يدعي المساواة بينهما فهذا الجواب توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله فتدبر فان هذا من سوانح الوقت والوجه السادس ان قولنا كل حصولي يكون متحققا بعد تحقق الموصوف صادق وليس عكسه الكلي اعني كلما تحقق بعد تحقق الموصوف يكون حصوليا بصادق بل هو كاذب فلا يلزم من كون علم الصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف ان يكون علما حصوليا وقيل ان الكلام في فساد التعريف ولا بد للتعريف من ان يكون جامعا ومانعا وهذا التفسير ليس كذلك فتدبر والوجه السابع ما اورده شرف الا ماجد رح وتوضيحه ان المراد من قول المحشي اعني علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق

الموصوف ان يكون نحو الانكشاف في ذلك العلم يقتضي البعدية والتاخر عن الموصوف العالم وهو ليس الا العلم الحصولي لما مر من ان نحو الانكشاف فيه هو الحصول والارتسام وهو ملزوم للتاخر كعلم الصورة العلمية نحو الانكشاف فيه ليس الا الحضور وهو لا يقتضي البعدية والتاخر عن الموصوف ولو كان البعدية بحسب اقتضاء نحو الحضور لكان كل فرد من العلم الحضوري يتحقق بعد تحقق موصوفه وليس الامر كذلك فالتاخر والبعدية ليس في علم الصورة العلمية الا بحسب خصوصية هذا الفرد لا باقتضاء نحو الانكشاف فخرج علم الصورة العلمية عن تفسير المتجدد وقيل ان الحصول لا يستلزم التاخر والبعدية الزمانية اذ الحصول يوجد في الحصولي القديم دون البعدية الزمانية فلو اريد البعدية الزمانية فلا يكون لهذا الجواب سبيل لو اختص الحصول بان يقال ان الحصول في الحصولي الحادث يستلزم البعدية الزمانية فاقول ان الحضور في علم الصورة العلمية الخاصة ايضا يستلزم التاخر الزماني والبعدية الزمانية فيصدق هذا التعريف على هذا العلم ايضا فيلزم القرار على ما عنه الفرار ويمكن ان يقال ان هذا الجواب مبني على البعدية الذاتية فلا يضر عدم صحته على تقدير ارادة البعدية الزمانية والوجه الثامن ان الحصولي والحضوري نوعان متباينان من العلم فالمراد بالبعدية في تفسير العلم المتجدد انه يقتضي نوع ذلك الفرد للبعدية ونوع علم الصورة العلمية اعني الحضوري لا يقتضي البعدية فلا يصدق التفسير على هذا العلم وفيه انا لا نم ان الحضوري نوع بل عرض عام فان العلوم التي هي افراد الحضوري مختلفة الحقائق فان علم الواجب بعينه وعلم النفس نفسها وعلم الصفات عينها فلا يكون الحضوري نوعا والا لما اختلفت افراده في الحقيقة والوجه التاسع ما افاده خاتم المحققين رح من ان المراد من العلم في حد العلم المتجدد القسم الاولي من العلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان يصدق عليه انه يتحقق بعد تحقق الموصوف لكن ليس هو قسيم اولي للعلم بل هو قسم من اقسام الحضوري الذي هو قسم اولي من العلم فيكون علم العلم قسما ثانويا فلا يصدق عليه تفسير المتجدد فلا يكون حد الحصولي غير مانع ويصح الحصر فان قلت ما ذا حال علم مفهوم الصورة العلمية هل هو حصولي ام حضوري قلت هو حصولي بلا ريب لما مر منا بنده وتوضيح التفصيل هو ان للصورة العلمية مصداقا ومفهوما اما المفهوم فهو الصورة المكتنفة المعروضة الملاحظة بالعوارض الذهنية واما المصداق فهو الصورة القائمة بالذهن التي يصدق عليها هذا المفهوم فالعلم الذي تعلق بمصداق الصورة العلمية ليس الا حضوريا لكون مصداق الصورة العلمية من الصفات الانضمامية للنفس واما العلم الذي تعلق بذلك المفهوم فلما كان ذلك المفهوم امرا اعتباريا وليس صفة انضمامية للنفس فيكون علمه حصوليا لا حضوريا فتذكر فانه ينفعك في كثير من المواضع وهذا القدر يكفي لطالب المرام والبحث طويل لا يسعه المقام قوله كالعلم المتعلق الخ اورده بكاف التمثيل اشارة الى ان كل علم متعلق بالصفات الانضمامية النفسانية يكون علما حضوريا لا خصوصية لعلم الصورة العلمية فتدبر قوله وفيه اشارة الخ دفع دخل مقدر تقريره انه لم قال المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر وحاصل الدفع ان فيه اي في قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور اشارة الى ان المدرك بالفتح اي المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا ولكن لا يكفي حضوره للانكشاف بل يحتاج الى الحصول وهذه الاشارة لا تتحقق لو قيل لا يكون فيه الحضور فانه يقتضي سلب الحضور بالكلية ووجه الاشارة ان الشيخ عبد القاهر قد صرح بان الاصل ان النفي اذا ورد على كلام مقيد يرجع الى قيد فيه وههنا نفي لا ورد على يكفي فيه مجرد الحضور فيرجع الى الكفاية لا الى مطلق الحضور وعدم كفاية الحضور اعم من ان لا يكون حضور المدرك راسا او يكون الحضور فيه ولكنه لا يكفي وعلى كلا التقديرين يصدق على الحصولي انه لا يكفي فيه مجرد الحضور ونظيره قولنا ما جاءني زيد راكبا فان الظاهر منه نفي مجيء زيد بصفة الركوب واما مطلق المجيء فهو مسكوت عنه ثم اعلم ان الاصل المذكور قد يترك لغرض كما في قوله تعالى ولا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة فان المقصود ههنا نفي المقيد اي كل اصل الربوا والقيد اي الاضعاف كليهما لا نفي القيد اي الاضعاف فقط حتى يبقى اصل الربوا جائزا غير منهي عنه وهذا باطل ولعل لهذه الدقيقة قال المحشي المحقق اي فيه اشارة ولم يقل فيه دلالة والكل ان يبين وجه الاشارة بعبارة اخرى وهو ان قول المص لا يكفي فيه مجرد الحضور في قوة السالبة اعني مجرد الحضور ليس بكاف فيه والسالبة تصدق مع وجود الموضوع اي الحضور وسلب المحمول اعني الكفاية عنه وبدون وجود الموضوع ايضا بان لا يكون الحضور اصلا فان قلت اذا كان العلم الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضوري يكون ما يكفي فيه مجرد الحضور وهذا في قوة الموجبة اي مجرد الحضور فيه كاف والموجبة لا تصدق بدون وجود الموضوع فح لا بد للعلم الحضوري من حضور المعلوم المدرك عند المدرك فلا يشتمل العلم الحضوري لعلم الباري الاجمالي الذي قبل وجود الممكنات لانه ههنا لا حضور للمعلومات اصلا مع انه قد تقرر عند المص كما يجيء عنقريب انه حضوري قلت للعلم الحضوري معنيان الاول الحاضر عند المدرك وهذا يقتضي حضور المدرك عند المدرك والثاني مبدأ الانكشاف وهو في علم الباري الاجمالي عينه فهو لا يقتضي حضور المدرك بل يتقدم على وجود المدركات فلا مضايقة ولا يذهب عليك ان قوله كعلم الباري تعالى مثال للعلم المنفي اي ما يكفي فيه مجرد الحضور وهذا القول ليس بمقيد بقوله بنفسه او بغيره فالظاهر ان المراد منه تعميم سواء كان بنفسه او بغيره فليتضح

سله علي باثني ۱۲ منه

سله مولانا عبد العزيز الدهلوي ۱۲ منه

سله اشارة الى ان الاول التقريرين واصرالتها الفرق ۱۲

الوجه الثامن

الوجه التاسع

سله في العبارة ۱۲ منه

سله لا اطلاق المص علم الباري تعالى في موضع مثل المنفي ۱۲

لان علمه الاجمالي للممكنات ليس فيه حضور حتى يقال يكفي فيه مجرد الحضور وان اختلج في صدرك ان المراد منه العلم بذاته لا بالغير فنقول هذا مما يأباه ظاهر العبارة
والكلام فيه التخلص انكار كون علمه الاجمالي حضوريا او يجي تفصيله في بحث آخر وهو ان علمه الاجمالي لما ليس بتصور ولا تصديق اذ هو حضوري
فلا بد من اخراجه عن المقسم والا اختل الحصر فيهما ولا يخرج ذلك العلم عن قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور لان هذا القول في قوة السالبة ويكفي في صدقها
عدم وجود الموضوع ايضا وليس في علمه الاجمالي حضور فيدخل علمه الاجمالي في هذا القول فلا بد من ان ينسب اخراج العلم الاجمالي الى التجدد وبالمعنى الذي
ذكره المحشي لان العلم الاجمالي له تعالى عينه فهو واحد بسيط ليس له افراد حتى يتحقق فيه ان كل فرد منه يتحقق بعد تحقق الموصوف فعلى هذا يلزم ان
يكون الصفة عامة من الموصوف وهذا خلاف مزعوم المحشي كما سبق والتخلص عن هذا البحث اما ان المراد من المساوات تصادق الكلي من جانب الصفة
لا المعنى المشهور وهذا لا ينافي العموم من جانب الصفة كما مر واما ان يقال ان المراد من الذي لا يكفي الخ العلم الذي هو بمعنى الحاضر عند المدرك وعلمه
الاجمالي علم بمعنى مبدء الانكشاف فلا يكون داخلا في قوله الذي الخ فتدبر قوله كالبصر مثال للعلوم الذي حضر ولكنه لا يكفي حضوره للانكشاف
بل يحتاج في الانكشاف الى حصول الصورة في الذهن وما قال بعض الاعلام من انه مثال للعلم الحصولي الذي فيه الحضور فلا يخلو عن تسامح

قال المحشي في حاشية الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور
في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك لا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب في قوله

بعد ذلك اما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا كما لا يخفى انتهت قوله فيها لا يخفى الخ اعتراض حاصله ان ينصرف المطلق الى الفرد الكامل من المسلمات فالمتبادر
من الحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور حضور المعلوم المدرك عند العالم المدرك فيكون معنى قول المحشي ان المدرك في العلم الحصولي الخ ان المدرك
في العلم الحصولي قد يكون حاضرا عند المدرك فاورد مثاله بقوله كالبصر وفيه ليس الحضور عند المدرك انما الحضور عند الحاسة وهي غير مدركة فان الادراك
من شان الجوهر المجرد المستقل بنفسه فالمثال غير مطابق للممثل له قوله فيها وغيره من المحسوسات كالمسموع والمشموم والمذوق والملموس فان حضور كل
منها عند الحاسة الغير المدركة لا عند النفس المدركة قوله فيها فالمراد بالحضور الخ جواب عن الاعتراض والفاء للتعقيب بحسب الذكر لا للتفريع كما فهم
بعض العلماء رح لانه لو كانت للتفريع فارادة المطلق لا يكون متفرعا الا على عدم ارادة احدهما على الخصوص وكليهما معا ولا يكون متفرعا على ما ذكره ههنا بل
الفاء وتوضيحه ان المتبادر من الحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وان كان هو الحضور عند المدرك لانه فرد كامل لكن المراد ههنا مطلق الحضور
على طريق اخذ موضوع المهملة القدمائية اعم من ان يكون حضورا عند المدرك وعند الحاسة التي هي آلة للمدرك اذ لو كان المراد من الحضور في ذلك
القول الحضور عند المدرك فقط فهو خلاف الواقع لان الحضور عند المدرك يكفي للانكشاف فكيف يصح قوله لا يكفي وان اريد الحضور عند الحاسة
فقط فلا يصح تمثيل المنفي اعني قوله يكفي فيه مجرد الحضور بعلم الباري تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف لانهما مبرآن عن الحاسة فكيف يتفوه بانه يكفي الحضور
فيهما عند الحاسة فلا بد من ان يصرف عن المتبادر ويراد مطلق الحضور فيصح نفي كفاية الحضور باعتبار فرد خاص من المطلق وهو الحضور عند الحاسة
وتمثيل المنفي باعتبار فرد آخر من المطلق وهو الحضور عند المدرك والمبصر وان لم يوجد فيه الحضور عند المدرك لكن وجد فيه الحضور عند الحاسة فمطلق الحضور
موجود فيه ايضا باعتبار فرد واحد لانه لا يجب لتحقق المطلق تحقق جميع افراده بل يكفي لتحققه تحقق بعض الافراد لان مطلق الشيء كمطلق الحضور يتحقق بتحقق فرد
ما وينتفي بانتفاء فرد ما فينطبق المثال على الممثل له وهو المطلوب وما افاده بعض الاعلام من ان في التعريف يراد المعنى المتبادر والمتبادر انما هو الحضور
عند المدرك انتهى بلفظه فماحصله ان المعنى المتبادر لما استوجب خلاف الواقع فعناية اشد تمنعا في التعريفات يراد المعاني المتبادرة اذا لم
تستوجب خطاء والا فلا فتدبر فان قلت انه لما بطل ارادة الحضور عند المدرك فقط وارادة الحضور عند الحاسة فقط فلا يلزم من بطلان هذين الامرين
المصير الى مطلق الحضور لجواز ان يكون المراد بالحضور الحضور عندهما معا قلت لو اريد الحضور عندهما معا لم يتخلص عن عدم مطابقة المثال للممثل له
ومفهوم خلاف الواقع فلا يصح ان يراد على ان عناية كلا الحضورين معا تجويز صرف لا وجود له في الحقيقة او وجود فان النفس وصفاتها الانضمامية حاضرة
عند المدرك ليس لها حضور عند الحاسة اصلا والمبصرات حاضرة عند الحاسة لا وجود لحضورها عند المدرك اصلا فلا يوجد الحضوران معا في مادة من
المواد ويرد ههنا انه يفهم مما سبق ان حضور المبصر عند الحاسة ولا يكفي للانكشاف فنقول الحكماء اما ان يراد بالحاسة القوة الحاسة كالحس المشترك او يراد
بها هذه الاجرام فعلى الاول لانم ان الحضور عند القوى الحاسة لا يكفي للانكشاف لان الجزئيات المادية لا ترتسم صورها الا في الآلات والقوى دون العقل ولذا
اولوا تعريف العلم بحصول صورة الشيء في العقل بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فان صور الجزئيات المادية لا تحصل في العقل بل تحصل في الحس فتكون

عند العقل فاذا احضر المبصر عند القوة الحاسة یکفی ہذا الحضور للانکشاف وعلی الثانی فبطلان الحضور عند ہذه الاجزاء ظاہر [illegible] الانکشاف الا ان ہذا الحضور لیس حضورا
لما ہو المدرک بالذات بل انما الحضور للمدرک بالعرض ولا کلام فیہ وہہنا احتمالان آخران الاول ان یراد بالحضور [illegible]
جمیع الافراد علی ما ہو المشہور فان قلت فعلی ہذا یکون قولہ لا یکفی فیہ مجرد الحضور فی قوة السالبة الکلیة فیکون معناه ان الحضور کائنا ما کان
بالنسبة الی المدرک وبالنسبة الی الحاسة وسواء کان حضور المدرک بالذات او حضور المدرک بالعرض فہو لا یکون کافیا فی العلم الحصولی وہذا باطل
لان حضور المدرک بالذات عند المدرک فی العلم الحصولی کاف کیف لا وقد عرفوا مطلق العلم الشامل لجمیع اقسامہ حتی الحصولی القدیم والحادث کلیہما
بالحاضر عند المدرک قال استاذ المحققین فی شرح سلم العلوم ہذا التعریف یشمل جمیع اقسام العلوم من الحضوری والحصولی وعلم الواجب والممکن علم الشیء بالکنہ
وغیره انتہی قلت ندفعہ بوجہین الاول انہ لما عمم الحضور فی قولہ لا یکفی فیہ مجرد الحضور عن الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرک فیراد بالحضور
عند المدرک ہہنا الوجود الظلی والمراد بالحاضر عند المدرک فی تعریف العلم الموجود بالوجود الاصلی فیکون الحاصل ان العلم الحصولی لا یکفی فیہ مجرد الحضور
عند الحاسة والوجود الظلی ولا شبہة فی ان الوجود الظلی للشیء لا یکفی للعلم الحصولی ما لم یقترن بالعوارض الذہنیة فلا ضیر فیہ [illegible] الا کان العلم الحصولی
ما لا یکفی فیہ مجرد الحضور عند الحاسة والوجود الظلی فیکون الحضوری ما یکفی فیہ مجرد الحضور فاما ان یراد بالحضور ہہنا الحضور عند الحاسة او الوجود الظلی ولا سبیل
الی ارادة الوجود الاصلی من الحضور لانہ لم یرد فکیف یراد ہہنا والاول باطل لانکم قلتم ان الابصار علم حصولی فعلم ان الحضور عند الحاسة لیس بکاف
والثانی ایضا باطل لانہ لیس فی العلم الحضوری الوجود الظلی للمعلوم المدرک حتی یکون کافیا فبالجملة الوجود الظلی والحضور عند الحاسة لیسا بکافیین فی العلم
الحضوری فلا یصدق علیہ انہ یکفی فیہ مجرد الحضور بل یصدق علیہ انہ لا یکفی فیہ مجرد الحضور فلا یکون الحضوری مخرجا بہذا القول فخرج بقولہ التجدد فیکون [illegible]
والمقصود خاصا وہذا خلاف ما اتی بہ المحشی المحقق من المساواة بینہما اللہم الا ان یراد بالمساواة الصدق الکلی من جانب المصنف علی ما مر والثانی انہ لما عمم الحضور
فی قولہ الذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرک فالمراد بالحضور عند المدرک الوجود الاصلی فیکون معناه ان العلم الحصولی ہو العلم
المتجدد الذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور عند الحاسة والوجود الاصلی بان لا یوجد الوجود الاصلی للمعلوم وہذا المعنی صادق ورد بان العلم والمعلوم متحدان بالذات
ومرتبة العلم ہی مرتبة الانکشاف بالعوارض الذہنیة وہذه مرتبة الوجود الاصلی للمعلوم فاذا وجد العلم الحصولی فکیف لا یوجد الوجود الاصلی للمعلوم اللہم الا ان
یقال ان المراد بالوجود الاصلی للمعلوم المنفی فی قولہ لا یکفی ہو الوجود الاصلی لہ بالاستقلال واذا وجد العلم فیوجد الوجود الاصلی للمعلوم لکن لا بالاستقلال بل
بالتبعیة فتدبر واما الاحتمال الثانی ان المراد من الحضور فی قولہ الذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور لیس الحضور عند الحاسة ولا عند المدرک ولا الاعم منہما بل المراد من المعلوم
المعلوم بالعرض والاعم من المعلوم بالعرض والمعلوم بالذات بل المراد من الحضور الوجود الخارجی کما یفہم من کلام المحشی فی حاشیتہ علی شرح التہذیب الجلالی
حیث قال علمہا ای النفس بذاتہا وصفاتہا علم حضوری موجود فی الخارج لترتب الآثار الخارجیة علیہ المراد من العلم المعلوم بالذات فالشیء کما انہ یکون موجودا فی
الذہن بواسطة الصورة کذلک یکون موجودا فی الخارج بنفسہ فمعنی قولہ الذی لا یکفی فیہ مجرد الحضور ان العلم الحصولی ہو العلم الذی لا یکفی فیہ الوجود الخارجی
للمعلوم بالذات اعنی الشیء من حیث ہو ہو اعم من ان لا یکون لذلک الشیء وجود فی الخارج اصلا کما فی المعدومات او کان لہ وجود فی الخارج وہذا اعم ایضا من
ان لا یکون لہ وجود عند الحاسة کوجود زید فی الروم او کان لہ وجود فی الخارج عند الحاسة ولکن لا یکون ہذا الوجود کافیا للانکشاف کما
فی المبصرات فعلی ہذا العلم الحضوری ما یکفی فیہ مجرد حضور المعلوم بالذات ووجوده فی الخارج کما فی علم الواجب تعالی بنفسہ وبغیره وعلمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسہا
فان فیہا وجود المعلوم بالذات فی الخارج کاف للعلم والانکشاف وکما فی علم الصورة العلمیة فان الصورة العلمیة وان حصلت فی الذہن الا انہا لما قامت فیہ ترتب
الآثار الخارجیة علیہا واکتنفت بالعوارض الذہنیة فصار وجودہا [illegible] الوجود الخارجی کما صرح بہ المحشی فی حاشیتہ علی شرح التہذیب الجلالی فعلمہا من ہذه
الحیثیة لیس الا ان الوجود الخارجی للمعلوم بالذات کاف فیہ فتدبر قولہ فیہا ولا یلزم الخ دفع دخل مقدر تقریر الدخل انہ لما ارید بالحضور فی قولہ الذی لا یکفی فیہ مجرد
الحضور مطلق الحضور اعم من الحضور عند المدرک وعند الحاسة فیلزم ان یراد بالغائب فی قولہ اما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا فلا بد ان یکون بحصول صورہا
فینا مطلق الغائب اعم من الغائب عن الحاسة والغائب عن المدرک لیتم المقابلة بین الحضور والغیبوبة بانہ [illegible] اللازم باطل لان ما ہو غائب عن الحاسة فقط و
حاضر عند المدرک کالصورة العلمیة لما صدق علیہ انہ غائب عنا العموم الغیبوبة فیلزم ان یکون علمہ حصولیا ولا یکون الحضور عند المدرک کافیا للانکشاف ہہنا اذا
بطل اللازم فقد بطل الملزوم وآورد بعض الفضلاء [illegible] حاصلہ انہ علی تقدیر تعمیم الغائب ایضا عن المدرک فالحاسة لا یلزم ان یکون علم الصورة العلمیة حصولیا
لان الصورة العلمیة وان کانت غائبة عن الحاسة لکن العلم المتعلق بہا لیس بمتجدد وکلام الماتن دال علی ان العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا حصولی فلا یکون علم الصورة

سلمہ اسمہ مولانا محمد حسن قدس سره ١٢ منہ سلمہ
لعلہ اشار بکلمة بعض الی انہ وان ثبت المساواة لکنہ لا یصح تشبیہ المنفی بعلم الباری تعالی ١٢ عفی عنہ مولوی محمد علی سلمہ الله
غلام نبی ١٢ منہ

العلمية حصوليا واجاب عنه الفاضل الرام فور رحمه الله بان حاصل الدخل المذكور انه لو عمم الغائب وجعل مناط العلم الحصولي مطلق غيبوبة الاشياء لزم ان يكون العلم
الحضوري لما هو غائب عن الحاسة لا عن المدرك الخارج بقول المص واما العلم المتجدد الى آخره علما حصوليا وهو كما ترى فتامل وحاصل الدفع انا لا نم استلزام
تعميم الحضوري في قوله الذي لا يكفي الخ لتعميم الغائب في قوله واما العلم الخ اذ المقابلة بين الشيئين لا تقتضي ان يراد فيهما امر واحد من التعميم والتخصيص بجميع
الاحوال فح يراد بالغائب على ما اختاره المحقق البهاري رح الغائب عن المدرك لان مناط الحصول انما هو على غيبوبة الاشياء عن المدرك مطلقا سواء كانت غائبة
عن الحاسة كما في علمنا بالكليات اولا تكون غائبة عن الحواس كما في علمنا بزيد حضر عند بصرنا وان اريد بالغائب الغائب عن المدرك لم يرد عنده الغائب
عن المدرك والحاسة كليهما واجيب بانه لم يرد بالغائب الغائب عن المدرك والحاسة كليهما لان ارادة الغائب عن المدرك والحاسة كليهما تستلزم ان
يكون العلم بالاشياء الغائبة عن كليهما حصوليا واما العلم بالاشياء الغائبة عن المدرك الحاضرة عند الحاسة فلا يكون حصوليا بل حضوريا وهذا خلاف السيد
المحشي فانه قائل بان الابصار علم حصولي وقيل ان ارادة الغائب عن الحاسة والمدرك كليهما لا تستلزم ان لا يكون العلم بما هو الغائب عن المدرك والحاسة
كليهما حصوليا حتى يلزم خلاف كلام السيد المحشي فافهم ثم لا يذهب عليك ان تخصيص الغائب في قوله واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا الخ بالغائب
عن المدرك جعله عاما من ان يكون المعلوم غائبا عن الحاسة او لا محدوش لان ما هو حاضر عند الحاسة لا يكون غائبا عن المدرك بل يكون حاضرا عنده
لكن بوساطة الحواس الجواسيس فالاصوب ان تخصيص الغائب بالغائب عن الحاسة فقط وان توهم انه يأباه قوله عنا اذ لو كان المراد الغائب عن الحاسة لقال المص عن
حواسنا فادفعه بان المضاف في كلامه محذوف بمعنى قوله عنا عن حواسنا وان قيل ان الصورة العلمية غائبة عن الحاسة فينبغي ان يكون علمها حصوليا مع انه ليس
كذلك قلت معنى قول المص ان الاشياء الغائبة عن الحاسة الصالحة للحضور عند الحاسة يكون علمها حصوليا والصورة العلمية ليست كذلك فلا نقض وان
اختلج في صدرك ان المبصرات الحاضرة عند الحاسة ليست بحاضرة عند المدرك اسناد حضورها عند المدرك على سبيل المجاز فادفعه بان الحواس ليست
الا آلات للنفس وجواسيس لها فالافعال التي صدرت عن الحواس انما اسندت الى النفس حقيقة لا مجازا لان للنفس تعلقا خاصا وارتباطا شديدا بالبدن
ولا نعرف كنهه ولكن يعبر عنه بعلاقة التدبير والتصرف كما يكون هذه العلاقة للملك في رعيته ولهذا الارتباط يصح نسبة الافعال التي صدرت عن البدن
الى النفس على سبيل الحقيقة كما يقال قلت وسمعت وشممت فهذه الافعال مع كونها صادرة عن الابدان نسبت حقيقة الى النفس لشدة الارتباط والعلاقة
بين النفس والبدن ولا شبهة في ان هذه النسبة لا تسمى في العرف العام ولا في العرف الخاص مجازا فقد برهن الدليل على ان علم الصورة العلمية حضوري فقد استدل عليه
بوجهين الاول انه لو كان علمها بحصول الصورة فيحصل صورة اخرى سوى هذه الصورة الحاضرة عندنا فنقول الصورة الحاصلة الاخرى اما ان تكون متحدة
الماهية مع الصورة السابقة المعلومة او لا تكون متحدة معها بل تكون مماثلة فعلى الثاني لا يكون انكشافا فعلى الاول يلزم اجتماع المثلين المستحيل لاجتماع الصورتين
المتحدتين في الماهية عند الذات المدركة وليس التمايز بينهما والا لزم بطلان الملزوم مثله وعلى الثاني يرجع الى القول بحصول الاشياء باشباحها وهو اضعف الاقوال فانه
مرجوح كما تقرر في مقامه فالكلام فيه وسيجيء تفصيل هذا الدليل والثاني انه لو كان علمها بحصول الصورة لحصلت صورة اخرى سوى هذه الصورة الحاصلة الحاضرة
فهذه الصورة الاخرى ايضا غائبة عن الحاسة وحاضرة عند المدرك فلا سبيل الى علمها الا بحصول صورة اخرى وهلم جرا فيتسلسل وهو باطل وهذا من مختارات
بعض العلماء رح ولا يذهب عليك ان مدار هذا التسلسل على ان العلم فاذا العلم صورة الصورة مثلا لم يحدث امر غير تنبه حتى فلا تسلسل فلا ضير فيه قوله
فالابصار الخ اعلم اولا ان اكثر الحكماء اتفقوا على ان القوى والآلات ليست بعالمة وانما العالم حقيقة للنفس وهذه القوى آلات لادراكها ثم اختلفوا في
في ان العلم الذي يحصل للنفس بسبب الابصار حصولي ام حضوري فالمشاؤن ذهبوا الى انه في الابصار ينطبع صور المبصرات في القوة الباصرة فالعلم الحاصل
بالابصار لا يكون الا حصوليا لكونه محتاجا الى الحصول فتبعهم المحشي حيث قال فالابصار الخ مفرعا على ما سبق من ان المبصر حاضر ولكن لا يكفي وثانيا انه زعم
بعض العلماء رح ان الابصار بفتح الهمزة بمعنى المبصرات وهي الجزئيات المادية ولا يذهب عليك ان المبصرات معلومة بالعلم الحصولي وليست بعلوم حصولية
فكيف يقال ان الابصار بمعنى المبصرات علم حصولي بل الابصار مصدر من الافعال والمحشي ذكر السبب واراد المسبب وهو من قبيل المجاز المرسل فالمعنى ان العلم
الحاصل بالابصار حصولي وقد يستدل على ان المدرك النفس لا الآلات بان الادراك صفة مميزة للشيء المعلوم عند العالم عن غيره فيكون من صفات الكمال
فلا بد من ان يكون ما هو متصف بها ايضا مستقلا في الوجود والنفس موجود بالذات لانها غير قائمة بمادة ولا موضوع والآلات وجود بالغير لانها اعراض مخصوصة
حالة في مواضع مخصوصة فيكون المدرك النفس دون الآلات على ان الآلات لعدم استقلالها لا تكون مشعرة لذواتها وكلما لا تشعر بذواتها كيف تشعر بغيرها
قوله كما ذهب اليه الخ اي الى ان العلم الحاصل بالابصار علم حضوري لا حصولي فهو مرتبط بالنفي دون المنفي في قوله لا حضوري وقد زعم بان صور المبصرات حاضرة فعلها يكون

اى المولوى ... ١٢ منه
... ١٢ منه
... ١٢ منه
اى ... ١٢ منه
اى ... ١٢ منه

حضوريا وقيل ان حضور صورة المبصر انما هو عند الحاسة اي القوة الباصرة وهي ليست بعالمة لعدم تجردها والادراك من شان الجوهر المجرد وفي الحضوري لا بد من
حضور المدرك عند المدرك ليكفي للانكشاف فلا يكون العلم الحاصل بالابصار حضوريا قال المحقق البهاري قدس سره لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس بغير
بواسطة الآلات كما يستفاد من كلام صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فيكون علمه حضوريا ولا يخفى على الفطن ما فيه لانه لو كان هذا
الحضور الخارجي الذي للمبصر كافيا للانكشاف فاذا عدم المبصر عن الخارج فينعدم علمنا به لانعدام الحضور الخارجي الذي كان منشأ للانكشاف مع ان علمنا لا ينتفي
ولو انتفى المعلوم عن الخارج فعلم ان هذا الحضور ليس بكاف فلا بد من امر آخر للعلم سوى الحضور الخارجي وما هو الا الحصول فثبت المطلوب من كون العلم الحاصل
بالابصار علما حصوليا وقال الحسن سلمه المحققين ما توضيحه انا لا نم انعدام علمنا بالمبصر لو كان الحضور الخارجي كافيا للانكشاف وعدم المبصر عن الخارج لان
المحسوس ما دام هو محسوسا حاضر عند النفس والحس فحصل الانكشاف بحسب هذا الحضور الخارجي واذا غاب عن الخارج وعدم عنه يحضر له مثال متحد معه بالذات
مغاير بحسب التشخص من غير الانتقاش والانطباع في الذهن في عالم المثال الذي هو عالم متوسط بين الجواهر المجردة الجسمانية والجوهر المجرد العقلي النوراني فهو سبب
للانكشاف بسبب المناسبة التامة بين هذا المثال والمبصر كما هو مذهب صاحب الاشراق ولا يبطل حديث حصول الاشياء بانفسها لان هذا المثال الحاضر
في عالم المثال مماثل للمبصر بحسب الماهية ولا معنى لحصول الاشياء بانفسها الا هذا اقول العبد الضعيف لا يفهم لان صورة المبصر مادية والا لا حس وعالم المثال
غير مادي كما سيجيء فلا يكون هذه الصورة الجزئية الحاضرة عند الحس حين غيبوبتها عن المبصر موجودة في ذلك العالم فلا يكون فيه الا الصورة المثالية الغير المادية وهذه
الصورة المحسوسة المبصرة مادية فلا نسلم الاتحاد والعينية بين الصورتين فبطل حديث حصول الاشياء بانفسها وان كانت الصورة المثالية مشابهة للصورة المحسوسة
الحاضرة عند الحاسة في المقدار ولذا يتوهم ان تلك الصورة هي هذه الا ترى ان الصورة المثالية لزيد لما لم تكن مادية فليس فيها حيوان ناطق اذ الحيوان جسم نام والنمو
ليس الا من خواص الماديات والصورة المثالية ليست بمادية فليس هناك نمو فلا يتحقق حيوان فاين الاتحاد بين الصورة المثالية والحاضرة عند الحاسة
وقد استدلوا على حصولية العلم الحاصل بالابصار بوجوه منها ما قال بحر العلوم قدس سره من ان وجود المبصر في الخارج غير كاف للانكشاف والا لكان مدركا
قبل المقابلة لان وجود المبصر قبلها ايضا ثابت وهو باطل فلا بد من امر زائد يكون له دخل في الانكشاف وهو اما حصول شيء او اضافة بين العالم والمعلوم وعلى
كل تقدير ليس المبصر نفسه كافيا للانكشاف كما هو شان الحضوري فيكون العلم الحاصل بالابصار علما حصوليا وفيه انه يجوز ان يكون وجود المبصر كافيا
للانكشاف بشرط المقابلة والمحاذاة لا وجوده في نفسه بدون هذا الشرط وهذا الشرط لا يكون منشأ الانكشاف ولا جزءا له بل مقارنا له كاقتران التشخص
للشخص على المذهب الحق ومنها ما اورده شرف الاماجد بان الادراك مبني على وجود المدرك عند المدرك لا الحاسة وحضور عند المدرك ليس من قبيل المحاذاة والمقابلة
بل علاقة عقلية وهي علاقة العينية او الوصفية او الظرفية فاذ ليس المبصر عينا للمدرك ولا وصفا فيكون حاصلا فيه مظروفا له فيكون موجودا
فيه وجودا ظليا وحضور المحسوس عند الحاسة ليس حضورا عند المدرك اذ لا حضور للحواس عند المدرك لعدم العينية والوصفية ولذا لا يكون علم النفس
بحواسها حضوريا فكيف يكون لما في الحاسة او عندها حضور المدرك فالعلم الحاصل بالابصار حصولي ولا يخفى عليك ان حصر الحضور عند المدرك في علاقة العينية
والوصفية والظرفية ليس على ما ينبغي اذ قد يكون الحضور عند المدرك بعلاقة العلية كما بين الباري تعالى ومعلولاته اللهم الا ان يقال انه لما لم يوجد هذه
العلاقة في حضور المبصر عند البصر بداهة تركها فتدبر وتوضيح المقام بحيث ينجلي عنه المرام ان في الابصار مذاهب ثلثة الاول مذهب الطبيعيين
ومنهم المعلم الاول والثالث واتباعهما وهو ان الابصار بانطباع الصورة وحصولها في الرطوبة الجليدية التي تشبه الجليد في اللون والصفاء التي هي
كالمرآة فاذا قابل المبصر الباصرة فينطبع صورة المبصر في الرطوبة الجليدية لا بمعنى ان الصورة التي هي عرض تكون منتقلة من المبصر الى الرطوبة الجليدية
بل المعنى انه يحصل بهذه المقابلة استعداد يفاض به صورة المبصر عن واهب الصور على الرطوبة الجليدية كما انه اذا قابل شيء بالمرآة فليس انه ينتقل صورة
ذلك الشيء منه الى المرآة بل يحصل بهذه المقابلة استعداد يعلم به صورة المبصر في المرآة ايضا فكانه يفاض في المرآة صورة المبصر ثم لما يرد عليهم انه يلزم على
تقدير حصول الصورة في الرطوبة الجليدية ان يكون الرطوبة الجليدية عالمة وليس الامر كذلك اجاب القاضي الميبذي عنه بما توضيحه انه لا يكفي للابصار
انطباع الصورة في الرطوبة الجليدية والا يرى شيء واحد شيئين لانطباع صورة الشيء في جليديتي العينين بل لا بد من تادي الصورة من الرطوبة
الجليدية الى ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من الدماغ المتباعدتين الى العينين الذي يسمى مجمع النور ويتادى من الملتقى الى الحس المشترك الذي
هو في مقدم التجويف الاول من الدماغ وبهذا يحصل الابصار فان قلت يلزم مما ذكرتم ان ينتقل الصورة التي هي العرض الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك فيلزم انتقال
العرض بدون المحل محال قلت ما ارادوا بتادي الصورة من الرطوبة الجليدية الى ملتقى العصبتين ومنه الى الحس المشترك ان ينتقل العرض الذي هو صورة حتى يرد الايراد

سلمه اسمه مولانا غلام يحيى ١٢ منه سلمه بحر العلوم بتسليم ان الحاضر عند الحاسة حاضر عند النفس ايضا ١٢ منه سلمه اسمه مولانا محمد حسن قدس سره ١٢ منه سلمه دفع دخل مقدر ١٢ سلمه اي مولانا عبد العلي قدس سره ١٢ سلمه اي المولوي [illegible]

بل المراد ان انطباع الصورة فی الجلیدیة یوجب الاستعداد لفیضان الصورة المناسبة من قبل واهب الصور علی الملتقی وفیضان الصورة علی الملتقی یوجب الاستعداد لفیضان الصورة علی الحس المشترک فلا نقض فان قلت حج فی صدرک ان المبصر هو شبح الشیٔ لانه حاصل الشیٔ وهو خلاف المقصود وعلی انه کیف ینطبع الشبح فی عظمه فی الرطوبة الجلیدیة الصغیرة المقدار اجیب بان الشیٔ مرئی بانطباع الشبح لا الشبح حتی یلزم خلاف المقصود ولیس مقصودنا ان یکون الشبح مساویا للمرئی فی المقدار حتی یمتنع انطباعه فی الرطوبة الجلیدیة بل نقول هما متساویان فی الشکل واللون وبینهما مناسبة بهذا توضیح مذهبهم ومما یجب التنبیه علیه انه فهم بعض الفضلاء ان المشائین ذهبوا الی ان فی الابصار یحصل الهویة الشخصیة الموجودة فی الخارج بما هو کذلک فی القوة الحاسة ثم اورد ذلک الفاضل علی هذا المذهب ثلث ایرادات الاول ان الحصول فی الحاسة انما یکون علی سبیل الحلول وهو یقتضی الاحتیاج الی المحل بشهادة الوجدان ولا شک فی ان الهویة الشخصیة المذکورة من حیث انها هویة شخصیة موجودة فی الخارج لا تفتقر الی الحاسة فلا یتصور حلول الهویة المذکورة فی القوة الحاسة والثانی ان جماعة من الناس قد تبصر الشخص الواحد فی زمان واحد فلو حصلت هویته الشخصیة فی ذلک الشخص فی اذهان تلک الجماعة یلزم وجود شخص فی زمان احد فی المحال المتعددة وهو باطل بالضرورة والثالث انه لو حصل الشخص فی الحاسة مع التشخص الخارجی یلزم ان یکون له تشخصان الخارجی والذهنی اما الاول فظاهر لانه حصل مع التشخص الخارجی بناء علی الفرض واما الثانی فلانه حل فی الذهن فیحصل التشخص الذهنی قطعا وتعدد التشخص لشیٔ واحد باطل لان التشخص ما یفید الامتیاز للشیٔ عن جمیع ما عداه وانت لا یذهب علیک ان هذه الایرادات من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد اذ مذهب المشائین لیس ما زعمه ذلک الفاضل حتی یرد علیه الایرادات الثلث المذکورة بل تحقیق مذهبهم مر آنفا ولا یرد علیه هذه الایرادات ویمکن ان یزاح الایراد الثالث بانا لا نم ان تعدد التشخص لشخص واحد مطلقا باطل انما یبطل اذا کان تعدد التشخص من جنس واحد کما اذا کان التشخصان خارجیین او ذهنیین واما اذا کان التشخصان من جنسین کما اذا کان احدهما خارجیا والآخر ذهنیا فهذا لیس بباطل لان التشخص الخارجی یفید الامتیاز عن جمیع الاشیاء الخارجیة التی هی ما عدا الشیٔ الممتاز والتشخص الذهنی یفید الامتیاز عن جمیع الاشیاء الذهنیة الاخر التی هی ما عدا الشیٔ المتشخص وههنا لو حصل الشخص مع التشخص الخارجی فی الحاسة یلزم ان یکون له تشخصان خارجی وذهنی وهو لیس بمحال فتدبر واما حجة الطبیعیین فهو ما ذکره شارح حکمة العین بقوله الانسان اذا نظر الی قرص الشمس او الی خضرة مثلا ثم غمض عینیه فانه یجد نفسه بعد التغمیض کانه ینظر الیهما وان نظر بعد الخضرة الی لون آخر فانه یراه کانه ممزوج من اللونین وما ذلک الا لارتسام صورة المرئی فی الباصرة وبقائها زمانا انتهی وفیه اما اولا فلما اورده الفاضل الجلیل بانا لا نم ان صورة المبصر حال الاغماض باقیة فی الباصرة بحسب الانطباع بل نقول هی باقیة فی الحس المشترک وفی الخیال واما ثانیا فلما اورده الفاضل الخیرآبادی بقوله کل ما ذکرتم لو تم فانما لا یدل الا علی انطباع الشبح فی الباصرة واما علی کون الابصار بهذا فکلا انتهی والثانی مذهب الریاضیین وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العینین علی هیئة مخروطة رأسه عند مرکز البصر وقاعدته عند سطح المرئی ثم وقع الاختلاف فیما بینهم فذهب شرذمة الی ان ذلک المخروط لیس بمجوف بل هو مصمت وذهب فرقة الی ان ذلک المخروط یترکب من الخطوط الشعاعیة المستقیمة واطرافها التی تلی البصر مجتمعة عند مرکز البصر ثم تمتد الاطراف علی سبیل التفرق الی المبصر المرئی فالجزء الذی ینطبق علیه اطراف تلک الخطوط یکون مبصرا وذهب جماعة الی ان الخارج من العین لیس الا خط واحد مستقیم ولما انتهی ذلک الخط الی المبصر یتحرک علی سطح المبصر فی جهتی طوله وعرضه حرکة فی غایة السرعة وحصل فی الخیال بسبب حرکة ذلک الخط هیئة مخروطیة ومن حججهم ما اورده الفاضل الجلیل انه یشاهد خطوط شعاعیة تصلت بین العین والمصباح عند تغمیض العین علی السراج وفیه ان هذه المشاهدة لا تدل الا علی ان فی العین نورا ونحن لا ننکره بل نساعدکم فی هذا المعنی ولا دلالة لهذه المشاهدة علی ان الابصار بخروج الشعاع فتامل والثالث مذهب بعض الاشراقیین ومنهم الشیخ المقتول فانه لما لاح ان دلائل المذهبین السابقین مجروحة قال ان الابصار لیس بانطباع الصورة فی الباصرة کما هو المذهب الاول ولا بخروج الشعاع کما هو المذهب الثانی بل بان الهواء المشفف الذی بین البصر والمرئی یتکیف بکیفیة الشعاع الذی فی البصر فاذا احضر المرئی ووجد المقابلة والمحاذات ولم یحجب حاجب یحصل بین النفس والمبصر اضافة اشراقیة حال الابصار فیکون الحضور الصرف کافیا للعلم والانکشاف فتدرک النفس واما البصر فهو لیس الا آلة صرفة وواسطة مجردة للبصیر لادراک فکما ان المرآة التی یعبر عنها فی الفارسیة بعینک بصیر واسطة لما هو ضعیف البصر بین المبصر والعین ولا یحصل فیها صورة فکذا القوة الباصرة لا یحصل فیها صورة بل تکون آلة لادراک النفس وبعد زوال المقابلة یحضر لمثال فی عالم المثال یکون موجبا للانکشاف بسبب المناسبة واعترض علیه بعض المحققین من محشی شرح القاضی بانا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذی فی عین العصفور بل البقة یستحیل ان یقوی علی احالة نصف العالم الی کیفیة انتهی ثم اعلم ان صاحب الاشراق ابطل المذهب الاول بانا نتصور المکانات العظیمة والاشجار والانهار الواقعة فیها والکواکب العظیمة والفلک الدوار والدوائر الکبار فوجب علی المذهب الاول ان یحصل صور هذه الاشیاء فی الحس المشترک

فضل امام ١٢

المولوی محمد اسمعیل ١٢

العلمی ١٢

اذ الخيال وهما قوتان في حشو الراس فحصول صورة هذه الاشياء العظيمة في هذه القوى القليلة المقدار انما هو من قبيل انطباق الكبير على الصغير وهو محال وفيه بحث لانا لا نريد انه يحصل المقدار الكبير مع تشخصه الخارجي وكبره حتى يلزم انطباق الكبير على الصغير بل تحصل ماهية هذه الاشياء في النفس ويعرض لها العوارض وهذا سبيل حصول الاشياء بانفسها ولو سلم فنقول ان استحالة انطباق الكبير على الصغير من آثار الوجود الخارجي واما الوجود الذهني فلا استحالة للانطباق فيه ثم بعد ذلك كله فقص عليك حال عالم المثال فنقول استدل صاحب الاشراق على وجود عالم المثال بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل الذهب مثلا لا تكون في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها باحكام ايجابية وليست في العقول لكونها صورة جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون في موقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كافلاطون وبقراط وفيثاغورس وغيرهم من المتالهين قال شرف الملة والدين داود محمد القيصري شارح فصوص الحكم ان عالم المثال عالم شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانيا ليس بجسم مركب مادي ولا جوهر عقلي لانه برزخ بين النشأتين وفاصل بينهما وكلما هو برزخ بينهما لا بد ان يكون غيرهما بل له جهتان يشبه بكل منهما بكل منهما وقد قرر بعضهم بانا ندرك زيدا مثلا بعدما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم على الطريق الذي شاهدناه في سالف الزمان من العوارض كالمقدار والشكل والوضع وغيرها فلزيد وجود قطعا واذ ليس في هذا العالم الآن فرضناه كذلك فله وجود في عالم آخر سوى هذا العالم فذهب المتالهون الى ان موجودات هذا العالم بعد انعدامها عنه تكون قائمة لا في مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم العقل وعالم الحس لان الموجودات العقلية مجردة محضة عن المادة ولواحقها كالاين والكم والشكل والوضع والضوء وغيرها والموجودات الحسية منغمسة في هذه العوارض والموجودات في ذلك العالم الآخر مجردة من وجه لانها لا تكون داخلة في جهة ولا تكون متمكنة وغير مجردة من وجه لانها ذوات مقدار واشكال وفي الفواتح للقاضي حسين بن معين الدين الميبذي صوفيه گويند برزخى هست ميان عالم اجسام وعالم ارواح مشتمل بر صور هر چه در عالم اجسام است وشبيه باجسام از ان حيثيت كه محسوس مقدارى است وبارواح از ان حيثيت كه نورانى است واو را عالم مثال وخيال منفصل وارض حقيقت خوانند قال المحقق الكاشي في شرح الفصوص عالم المثال باصطلاح الحكماء عالم النفوس المنتقشة وهو في الحقيقة خيال العالم وحكماء اشراقى اين عالم را اقليم ثامن ومثل معلقه وعالم اشباح خوانند ومولانا سعد الدين تفتازانى در شرح مقاصد از ايشان نقل كرده كه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل انتهى قوله لكن يخ يعني يمكن ان يخصص مورد القسمة الى التصور والتصديق بالحصولي الحادث ويقال في مقام الاستدلال على التخصيص المذكور قوله في فواتح كتب المنطق اي في مقدمة الكتب قوله في الاكتسابات التصورية والتصديقية اولها الفاضل الى الزام فوري بحذف المضاف اي الطريق واخذ الاكتسابات بمعنى المكتسبات بان معناه في طريق المكتسبات المنسوبة الى التصور والتصديق من قبيل نسبة الجزئي الى الكلي ويحتمل ان يكون معناه في الاكتسابات التي لاجل التصورات والتي لاجل التصديقات والحاصل انه يكون لذلك العلم دخل فيهما بان يكون كاسبا اولا يعني بديهيا ومكتسبا يعني نظريا لان المنطقي يبحث عن المعرف والحجة من حيث صحة الايصال الى مجهول تصوري وتصديقي فالائق لهم ان يذكر في مقدمة كتب المنطق ان العلم يكون بديهيا ونظريا اي موصلا وموصلا اليه ولان بيان الحاجة الى المنطق موقوف على تقسيم العلم فانما يورد تقسيم العلم في الاوائل لبيان الحاجة ولا يثبت هذا الا بان العلم يكون بديهيا ونظريا بان يقال العلم ينقسم الى التصور والتصديق وليس جميع التصورات والتصديقات بديهيا والا لما افتقرنا في تحصيل شيء منها الى نظر وفكر واللازم باطل قطعا مثله وليس جميع التصديقات والتصورات نظريا والا لدار او تسلسل التحصيل وتسلسل ان لم ينته واللازم باطل وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فثبت ان بعض التصورات والتصديقات بديهي وبعضها نظري يحصل من البديهي بالنظر وليس كل نظر صوابا والا لما وقع الخطاء من العقلاء الطالبين للصواب الهاربين عن الخطاء وهذا كما ترى لان الانسان الواحد يحصل في وقت قدم العالم وفي وقت حدوث العالم وليسا بصادقين ولا كاذبين لاستحالة اجتماع المتناقضين وارتفاعهما فتعين ان احدهما صادق والآخر كاذب فوقع في نظره خطاء فلا بد من قانون الاكتسابات يبين فيه طرق الاكتسابات وما به الامتياز بين الافكار الصحيحة المستقيمة حتى اذا روعي ذلك القانون كان الفكر صحيحا وذلك القانون هو المنطق يسمى بانه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر قوله واختصاص بها اي ينبغي ان يكون لذلك العلم اختصاص بالاكتسابات التصورية والتصديقية بان لا يوجد ذلك العلم الا بديهيا او نظريا ولا يوجد خاليا عنهما وبه احترز عن مطلق العلم الاعم من الحصولي والحضوري فانه كما يكون بديهيا ونظريا باعتبار احد قسميه الحصولي الحادث كذلك يوجد في ضمن الحضوري والحصولي القديم بغير البداهة والنظرية فلا اختصاص له بهما احترز بالقيد الاول يعني قوله دخل عن العلم الحضوري

قوله لان الصورة ... ١٢ منه ... مجردة عن المادة ١٢ منه ... اي المولوي ... ١٢ منه

القديم فانه لا يكون كاسبا ولا مكتسبا كما سيظهر عليك بانه قوله ما هو الا العلم الحصولي اللام للعهد فالمعنى الا العلم الحصولي الحادث قوله وجه انحصار التقابل المصطلح بين البداهة
والنظرية لا شك في تحققه لانهما لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في آن واحد وله اقسام اربعة الايجاب والسلب والتضايف والعدم والملكة والتضاد والاول مفقود
بينهما لان الايجاب والسلب في قوة النقيضين اذا كان الموضوع موجودا فلا يخلو شيء عنهما كما صرح به شارح حكمة العين وههنا لو قيل ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بالذات فيكونان
مرتفعين عن المعلوم ولو قيل انهما صفتان للمعلوم فهما مرتفعان عن العلم على ان الموجودات الخارجية بما هي موجودات خارجية لا تتصف بالبداهة والنظرية وكذا كنه
الواجب جل جلاله فلم يثبت الايجاب والسلب بينهما فاندفع ما عرض لبعض الاعاظم من انه يجوز ان يكون بينهما تقابل الايجاب والسلب والتضايف ايضا منتف
بين البداهة والنظرية لان التضايف هو كون تعقل احدهما بالنسبة الى الآخر فان كان بين المبدئين يسمى المتضايفان حقيقيين كما بين الابوة والبنوة وان كان
بين مشتقيهما او ما هو في حكم المشتقات كالاب والابن يسميان مشهوريين ومن المعلوم انه ليس تعقل احدهما موقوفا على تعقل الآخر ولما بطل الاولان فتعين الانحصار
في العدم والملكة او التضاد فالاول منهما اذا فسر البداهة بعدم التوقف على النظر عما من شانه ان يكون نظريا والنظرية بالتوقف على النظر فالنظرية ملكة والبداهة
عدم والثاني منهما اذا فسر البداهة بالحصول باحدى الطرق المشهورة من الحدس والتجربة والتواتر وغيرها والنظرية بالحصول بالنظر ومن شروط التضاد انه يصح
تعاقب كل من المتضادين على موضوع واحد ومن شروط العدم والملكة امكان اتصاف محل متصف بالعدمي بالوجودي والحضوري قديما كان او حادثا و
الحصولي القديم لا يتصفان بالنظرية اما عدم اتصاف الاول فلان وجود المعلوم وحضوره بذاته عند المدرك يكون كافيا للانكشاف في الحضوري فلو كان محتاجا
مع هذا الحضور الى النظر لزم عدم كفاية الحضور هف ولان الحضوري لا يكون الا علما جزئيا اذ لا يتصور الحضور عند المدرك في الكليات والجزئيات
لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما تقرر في مقره ولان الحصول بالنظر يوجب الارتسام وهذا مناف للحضور اللهم الا ان يعمم الحصول ح واما عدم اتصاف الثاني
فلان الحصولي القديم علم العقول وكمالاتها حاصلة بالفعل ازلا وابدا كما قد تقرر ولو كان علمها نظريا والنظرية تستلزم الحدوث بعد العدم فهذا ينافي القدم
فاذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبداهة اذ لو كانا متصفين بها لزم امكان اتصافهما بالنظرية سواء كانا متقابلين بالعدم والملكة او بالتضاد واللازم
باطل كما قدمر فالملزوم مثله فثبت ان العلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا ليس الا العلم الحصولي الحادث وهو المطلوب واعترض ههنا بوجوه الوجه الاول ان شرطية
الورود من جانب احدهما الوجودي في العدم والملكة على المحل الخاص المتصف بالعدمي مم واما شرطيته على المطلق اي على شخص ذلك المحل ونوعه او جنسه
قريبا كان الجنس او بعيدا فمسلم والمقصود ههنا لان الحضوري والحصولي القديم وان كانا بشخصيهما غير قابلين لاتصافهما بالنظرية لكن لم لا يجوز ان يكون
مطلق العلم جنسا للحضوري مطلقا وللحصولي القديم والحادث من الحصولي ولا شك في اتصاف مطلق العلم بالنظرية فح يكون الحضوري والقديم من الحصولي
متصفين بالنظرية بحسب جنسهما واجيب عنه بوجوه الاول انا لا نم ان مطلق العلم جنس للحضوري والقديم والحادث بل هو عرض عام اذ هو صادق على العلم
الحضوري وهو حقائق مختلفة كما مر وعلى العلم الحصولي وهو الصورة العلمية على راي الجمهور وهي متحدة مع المعلوم فيكون العلم الحصولي ايضا مقولا على الحقائق
المختلفة والخارج المقول على الحقائق المختلفة يكون عرضا عاما لا جنسا وما قال المحقق البهاري من ان القول بالعرضية لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع مخدوش فانه
ليس مقابلة المنع بالمنع بل هو ابطال السند المنع وهو جائز والثاني ما اورده بحر العلوم ره من ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في تقابل العدم والملكة
معناه صلوح النوع او الجنس في ضمن شخص كان متصفا بالعدم لا صلوح النوع او الجنس للملكة وان كان في ضمن شخص آخر والا يلزم اتصاف الجمادات بالسكون
الارادي لاتصاف جنسها اعني الجسم في ضمن الحيوان بالحركة الارادية واللازم باطل فالملزوم مثله فالحاصل انه يلزم في العدم والملكة صلوح اتصاف الموصوف
بالعدم بالملكة اعم من ان يكون هذا الصلوح لشخصه بالذات او لنوعه بالذات وله بالعرض او لجنسه بالذات وله بالعرض ولا ريب في ان القديم من الحصولي
والحضوري مطلقا لا يصلح للاتصاف بالنظرية كما قدمر ونوعه وجنسه ايضا لا يصلح للاتصاف بها بالذات اذ التوقف على النظر من الاعراض الاولية
للحادث الحصولي فليس النوع اعني الحصولي ولا الجنس اعني مطلق العلم صالحا للاتصاف بالنظرية حتى يصح اتصاف الحضوري والحصولي القديم بها وفيه ان
تخصيص صلوح النوع او الجنس للملكة بالنوع او الجنس الموجود في ضمن الشخص المتصف بالعدم ينافي تعميم القوم وما استدل به لا يفيد فان
من عمم الصلوح عن الشخص والنوع والجنس فلعله يلتزم اتصاف الجمادات بالسكون الارادي وما قال من ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للحادث
الحصولي فهو اول الكلام كيف ايسلمه من عمم الصلوح عن الشخص والنوع والجنس فانه يجعل القديم من الحصولي والحضوري ايضا متصفا بالتوقف
على النظر فتدبر والثالث ان الكلام في العدم والملكة المشهوريين وفيه شرط كون المحل الخاص المتصف بالعدمي صالحا للاتصاف
بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه اتصاف المحل اعم من ان يكون بشخصه او نوعه او جنسه مطلقا اعني [illegible]

فما قال
بعض الاعاظم
من انه
يجوز ان
يكون
بين البداهة
والنظرية
تقابل
مطلق
بل مطلق
المنافاة
ليس
فتدبر
المولوي
محمد عظيم
مولانا
غلام يحيى
مولانا
عبد العلي
قدس سره

فتدبر والوجه الثاني انه يجوز ان يكون البداهة وجودية والنظرية عدمية بان يفسر النظرية بعدم امكان الحصول بدون النظر والبداهة
بامكان الحصول بدون النظر فنقول يجوز ان يكون الحضوري والحصولي القديم بديهيين فلو قيل لو كانا بديهيين لكانا نظريين وليسا بنظريين فليسا
بديهيين فنقول ان الشرط في العدم والملكة هو اتصاف محل العدمي بالوجودي لا اتصاف محل الوجودي بالعدمي والبداهة على هذا التقدير ملكة وجودية فكيف
تسلم انهما اذا كانا بديهيين كانا نظريين وفيه خلل من وجهين الاول ان هذا التعريف ليس من الجمهور وكلامنا فيه الثاني ان تفسير النظرية بعدم الامكان
راجع الى الملكة اذ الامكان سلب الضرورة ولما اضيف العدم اليه حصل سلب السلب وسلب السلب يرجع الى الاثبات كما تقرر في مقره والوجه الثالث
ان الدليل المذكور كما يدل على تخصيص مورد القسمة بالعلم الحصولي الحادث كذلك يقتضي تخصيص العلم الحصولي الحادث بالعلم الكلي اذ الجزئي لا يكون كاسبا
ولا مكتسبا كما هو المقرر عندهم مع انهم لم يخصصوا المقسم بالكلي وقيل ان الدليل انما يثبت اولوية التخصيص بالعلم الحصولي الحادث وكما يثبت اولوية تخصيصه
بالكلي بلا ريب انما تركوا قيد الكلي في اللفظ لان علم الجزئيات المادية انما يحصل بواسطة الحواس والعلم الاحساسي خارج عما هو مبحوث في هذا الفن فلا حاجة
الى التخصيص في اللفظ والوجه الرابع ان هذا الدليل يتوقف على كون البداهة والنظرية صفتين للعلم ولم لا يجوز ان يكونا صفتين للمعلوم فكيف يتم الاستدلال
وفيه ان هذا الدليل مبني على كون البداهة والنظرية صفتين للعلم بالذات لا المعلوم واستدلوا عليه بان العلم هو الصورة الحاصلة فهي قد تكون حاصلة بالنظر فتكون
نظرية وقد تكون حاصلة بدون النظر فتكون بديهية وبان المقصود بالفكر ليس الا العلم بالمعلومات لا المعلومات انفسها من حيث هي هي فالحاصل بالنظر لا يكون
الا ما يكون مقصودا به والوجه الخامس ان العلم الحصولي الحادث يحصل بالنظر والعلم الحضوري المتعلق به يكون متحدا معه بناء على اتحاد العلم والمعلوم في العلم
الحضوري فح يلزم ان يكون الحضوري متصفا بالنظرية بالفعل قلت قد تقرر في مقره ان للصورة الحاصلة اعتبارين الاول كونها حكاية عن الشيء وصورة
له وهي بهذا الاعتبار علم حصولي فيكون مرتبا على النظر والثاني كونها حاضرة عند النفس المدركة وهي بهذا اللحاظ علم حضوري لا يحتاج الى النظر اذ يكفي
فيه الحضور بحيث للانكشاف وباختلاف الاعتبارات تختلف الاحكام قال المحققون لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة فتدبر وتذكر ما قد سلف والوجه السادس
انه يستلزم الدليل ان مورد القسمة يستحق ان يكون علما حصوليا حادثا كما يدل عليه قوله ينبغي الخ وان جاز ان يكون المقسم مطلق العلم باعتبار فرد منه هو الحصولي
الحادث فان موضوع المهملة القدمائية يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرده وهم يجعلون المقسم مطلق الشيء كثيرا فانهم قسموا مطلق الدلالة مع ان الغرض يتعلق ببعض
افرادها اعني الدلالة اللفظية الوضعية وقسموا مطلق القضية مع ان الغرض لا يتعلق الا بالمحصورات وما في حكمها والمدعى انه يجب ان يكون مورد القسمة حصوليا
حادثا ولا يدل الدليل عليه فلا يتم التقريب الا ان يقال انه لما استحسن ان يكون مورد القسمة حصوليا حادثا فصار راجحا ومع وجود الراجح تركه واختيار
مقابله ترجيح المرجوح وهو باطل فوجب ان يكون مرادا وهو المدعى ثم اعلم اولا ان قوله يكن اشارة الى ان الدليل يستلزم تخصيص مقسم البديهي والنظري
بالحصولي الحادث والمدعى تخصيص مورد القسمة للتصور والتصديق بالحصولي الحادث واين هذا من ذاك فلا يتم التقريب وثانيا ان
قوله وما هو الا العلم الحصولي ان اريد باللام فيه العهد كما هو فلا تكلف وان قيل ان اللام للجنس فنقول معناه انه ليس العلم الذي له دخل في الاكتساب
التصورية والتصديقية من افراد العلم الحادث الا الحصولي دون الحضوري او يقال انه وقع الانحصار في مطلق الحصولي والانحصار في الاعم
لا ينافي انحصاره في الاخص فلا يرد ان الدعوى تقييد العلم بالحصولي المطلق والدليل يقتضي تخصيصه بالحصولي الحادث فلا يتم التقريب فتدبر قوله
العلم الخ اعلم انه اذا علمنا زيدا مثلا فعند المتكلمين المنكرين للوجود الذهني لا يحصل في الذهن شيء بل يكون العلم عبارة عن اضافة بين العالم
والمعلوم وعند الحكماء يحصل في الذهن شيء فاما ان يكون العلم عبارة عن الحصول كما هو مشرب القائلين بكون العلم من مقولة الاضافة او يكون
هو من مقولة الانفعال اعني تاثر النفس وقبولها للصورة او يكون عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة مع المعلوم في الماهية
او يكون عبارة عن الحالة الادراكية الانجلائية الانكشافية المتولدة بعد قيام الصورة الحاصلة في الذهن المخالطة بالصورة الحاصلة خلطا
اتحاديا وهي من مقولة الكيف وقد شاع اطلاق العلم الحصولي على معنيين احدهما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والثاني حصول الصورة فلذا
قال المحشي اعلم ان الحصولي يطلق اي في شائع الاستعمال واما اطلاق العلم على الاضافة فهو خارج عن البحث واما اطلاقه على الحالة الادراكية
فانما هو على المذهب المحقق وكلامنا على المشهور واما كون العلم من مقولة الانفعال فهو ليس بشائع فان اختلج في صدرك ان العلم
بمعنى حصول الصورة ليس بمورد القسمة حقيقة كما سينكشف فلم تعرض به المحشي فيزاح بانه لما كان العلم في الحصول شائعا
فتعرض به ولما ليس بمورد القسمة حقيقة فابطله ولا ضير فيه والسر في شيوع الحصول والحاصل ان العلم كيفية نفسانية تنجلي بها

الوجه الثاني
الوجه الثالث
الوجه الرابع
الوجه الخامس
الوجه السادس

قوله
هذا الجواب بعيد التنزل الا يمكن ان يقال ان المدعي ليس الا وجوب الاستحسان ... منه

قوله
اشارة الى ان الانحصار في الاعم لا ينافي الانحصار في الاخص ... ايضا فافهم ... منه

المدرك هذه الكيفية تتحقق بعد حصول الصورة في الذهن فالمتقدمون خيلوا حصول الصورة عند العلم وتيقنوا ان العلم هو حصول الصورة والمتاخرون
فهموا ان مبدء الانكشاف الصورة الحاصلة فهو علم وحملوا تفسير المتقدمين على المسامحة فقالوا حيث ما وقع في كلامهم حصول الصورة فيراد به الصورة الحاصلة
وههنا بحث شريف يجب التنبيه عليه وهو موقوف على ثلث مقدمات الاولى ان العلم ليس حقيقة الا مبدء الانكشاف وهو عين الصورة الحاصلة على المشهور
في العلم الحصولي وعين المعلوم في الخارج في الحضوري والثانية انه ليس ضروريا ان يكون كل مدرك محلا للمدرك اذ النفس الناطقة مدركة للمعاني الجزئية
وليست النفس الناطقة محلا لها بل الضروري ان يكون المدرك محلا للمدرك او آلة المدرك تكون محلا للمدرك وبهذا صرح المحشي في حاشيته على شرح الهياكل وهذا
في العلم الحصولي واما في الحضوري ففي علم النفس بذاتها ليس النفس محلا للمدرك اصلا واما في علم النفس بصفاتها فالنفس محل لصفاتها المدركة والثالثة ان المحشي
قال في حاشيته على شرح الهياكل ان معنى كون هذه القوى آلات كونها شروطا لفيضان الادراك على النفس من المبدء الفياض باستعمالها فقط او مع حلول
الصورة الادراكية فيها انتهى ولعل الترديد في قوله باستعمالها فقط او مع حلول الخ بالقياس الى اختلاف الرائيين لان من قال يكون العلم الحاصل بسبب
الابصار حضوريا يقول بان الحواس آلات وشروط للفيضان باستعمالها فقط وليس ح حصول الصورة وحلولها ومن قال بان ذلك العلم حصولي يقول
ان القوى آلات وشروط للفيضان باستعمالها مع حلول الصورة العلمية فيها واذا تمهد هذه المقدمات فنقول ان الصورة اذا حصلت في القوى
فلا يخ اما ان تكون هي بذاتها منشاء الانكشاف ومبدءه كما هو المفهوم من المقدمة الاولى فيلزم ح بطلان المقدمة الثالثة اذ المفهوم منها ان الصور الحاصلة في القوى
بنفسها ليست مبدء للانكشاف ومنشاءه بل المبدء للانكشاف ما هو الفائض من المبدء الفياض المفارق عن المادة اولا تكون تلك الصورة بنفسها مبدء
للانكشاف بل يكون تلك الصورة شرطا لفيضان ما هو المبدء له من المبدء الفياض كما هو المفهوم من المقدمة الثالثة ففيه خدشتان الاولى انه يلزم ح بطلان
المقدمة الاولى فانه المفهوم منها ان العلم حقيقة ومبدء الانكشاف هي الصورة الحاصلة والثانية ان الفائض من المبدء الفياض اما صورة جزئية او كلية
لا سبيل الى الاول لما تقرر من ان صور الجزئيات المادية لا ترتسم في النفس فكيف يكون فيضانها على النفس ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ح ان لا يكون
العلم على وجه الجزئي لان الحاصل هي الصورة الكلية وايضا بطلت المقدمة الثانية اذ على هذا التقدير لما حصلت الصورة الكلية فيكون المدرك في العلم
الحصولي اي النفس في جميع الاحوال محلا للمدرك ليس آلته محلا للمدرك اصلا وغاية التقصي عن هذا البحث ان الحالة الادراكية تفاض من جانب المبدء الفياض
وهي علم حقيقة واطلاق العلم على الصورة مجاز وسيجي تفصيل هذه الحالة الادراكية انشاء الرب المنان قوله قال العلامة الشيرازي الخ لما بين ان العلم الحصولي
يطلق شائعا على معنيين واتفق الثقات على ان العلم الحقيقي مورد القسمة الى التصور والتصديق فاراد ان يبين ان اي معنى من معنى العلم الحصولي
يكون مورد القسمة فقال قال العلامة قطب الملة والدين الشيرازي قدس سره في درة التاج ان العلم الحصولي بكلا المعنيين المذكورين
اعني الصورة الحاصلة وحصول الصورة منقسم الى التصور والتصديق فيكون العلم عنده مشتركا بالاشتراك اللفظي وهو اتحاد اللفظ وتكثر المعنى
فالقسمان اعني التصور والتصديق اللذين هما قسمان للصورة الحاصلة الصورة الحاصلة المعراة المجردة عن الحكم والصورة الحاصلة المقترنة
معه والقسمان اللذان هما قسمان لحصول الصورة حصول الصورة العاري المجرد عن الحكم وحصول الصورة المقارن معه فعلم ان لكل واحد من التصور
والتصديق عنده معنيين قوله والجمهور على ان الخ حاصله ان الجمهور من الحكماء قالوا ان مورد القسمة هو المعنى الاول اعني الصورة الحاصلة لانه العلم حقيقة
لا الحصول ولا انفعال النفس فيكون للتصور والتصديق عند الجمهور المعنى الاول من المعنيين اللذين بيناهما آنفا واستدلوا على ما قالوا بوجوه منها ان العلم
الذي يورد في مفاتح كتب المنطق ما يكون له دخل في الكسب والاكتساب وهو ليس الا الصورة الحاصلة اذ يجري فيها الكسب والاكتساب لا في غيرها فيكون هي
مورد القسمة ومنها ان العلم حقيقة ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم وعدم المطابقة مع غير المعلوم والمتصف بهما ليس الا الصورة الحاصلة اذ الحصول
معنى مصدري انتزاعي لا يتحقق الا بعد الانتزاع فهو لا يصلح لان يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فلا يكون الحصول
مورد القسمة وكذا الانفعال ايضا لا يتصف بهما وفيه انه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم انكشاف المعلوم فهو ثابت في الحصول والانفعال ايضا عند
القائلين بهما فالكبرى ممنوعة وان اريد بها اتحاد العلم والمعلوم بالذات فالقائلون بكون الاضافة والانفعال علما يمنعون الصغرى قوله من الافاضل
الخ من تبعيضية واراد به السيد الباقر وفي هذا العنوان تحقير له وحاصل ما قاله ان مورد القسمة للتصور والتصديق هو العلم
بمعنى حصول الصورة لان الحصول مشتق منه والحاصلة مشتق والمشتق منه اقدم والاولى هو الاقدم ولان الغرض
والمقصود من تحصيل العلوم هو حصولها وح يكون التصور والتصديق بالمعنى الاخير من المعنيين اللذين

سلمه ما هو كتاب في الحكمة محفوظ فنون الحكمة ١٢ منه

ذكرناها قال في حاشية الحاشية المتعلقة بقوله اعلم ان الحصولي يطلق المعني الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم الحصولي على
هذين المعنيين لاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى اقول يرد عليه انه لا تطابق بين كلامي المحشي في المنهية وبين الحاشية اذ المذكور في الحاشية
اولا هو الصورة الحاصلة وهو ليس علما بالمعنى المصدري حتى ينطبق حاشية الحاشية وثانيا حصول الصورة وهو ليس علما بمعنى ما به الانكشاف حتى يتطابق العلم
بمعنى ما به الانكشاف هو الصورة الحاصلة لان الحصول معنى انتزاعي مصدري اعتباري تابع للاعتبار والانتزاع لا يصلح لان يكون مبدأ لانكشاف شيء والجواب
عند خاتم المحدثين بوجهين الاول ان هذا سهو من قلم الناسخ حيث كتب في حاشية الحاشية مقام الاول الثاني ومقام الثاني الاول ثم هذا الجواب هو الحق
فان عبارة المنهية قد وجدت في بعض النسخ الصحاح هكذا المعنى الاول علم بمعنى ما به الانكشاف والثاني علم بالمعنى المصدري الخ والثاني انه سهو في التعليق
فان هذه المنهية متعلقة على الحاشية الزاهدية المعلقة على شرح التهذيب الجلالي فكتب الناسخ هذه المنهية ههنا نظرا الى اتحاد المآل وفيه انه لا يستقيم
لان المحشي قال في حاشية الحاشية الجلالية هكذا اعلم ان للعلم معنيين الاول المعنى المصدري والثاني المعنى الذي به الانكشاف والاول حصول الصورة
والثاني الصورة الحاصلة انتهى فهذه المنهية اما ان تكون متعلقة على قوله الاول المعنى المصدري وعلى قوله والاول حصول الصورة وعلى كلا التقديرين يكون الحاصل
واحدا فيلزم التكرار ههنا كما هذا سخيف واجاب عنه المحقق البهاري بانه ليس المراد بالاول والثاني الاول والثاني بحسب الذكر حتى يلزم عدم التطابق بل المراد
بالاول الاول رتبة وبالثاني الثاني رتبة ولا مرية في ان الاول رتبة وتحققا هو حصول الصورة والثاني رتبة وتحققا هو الصورة الحاصلة اذ رتبة المشتق
منه متقدمة على رتبة المشتق فان المشتق اثر يترتب عليه فتطابق العبارتان لكن لما كانت الصورة متصفة بالمطابقة واللامطابقة ومنشأ للانكشاف قدمها
المحشي كلا الجانبين حيث ذكر الصورة الحاصلة في الحاشية اولا وفي حاشية الحاشية عبرها بالثاني لا يقال ان المعنى الاول صفة والمعنى الثاني
ذات والذات متقدمة على الصفة فكيف يقال بتقدم الاول رتبة لانا نقول ان المعنى الثاني ليس عبارة عن الذات فقط بل هو عبارة عن مجموع
الموصوف والصفة والمعنى الاول لما كان صفة فصار جزءا والجزء مقدم على الكل رتبة وفيه ما اولا فلما اورده الفاضل الليكني من انه على هذا يكون معنى
قوله والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول الخ ان الجمهور على ان مورد القسمة هو حصول الصورة لانه الاول تحققا ورتبة ومن الافاضل من ذهب الى
انه هو المعنى الثاني اي الصورة الحاصلة لانها الثاني حقيقة ورتبة مع ان الامر على العكس ايضا يلزم ان يكون قوله اقول ابطالا لكون الصورة الحاصلة
موردا للقسمة مع ان غرض المحشي ليس ابطال بل غرضه ابطال كون حصول الصورة موردا للقسمة كما يقتضيه سوق عبارته ولا يذهب عليك ان المنهية
المصدرة بقوله المعنى الاول علم بالمعنى المصدري الخ متعلق بقوله في الحاشية اعلم ان الحصولي يطلق على معنيين الخ فالمراد بالمعنى الاول من هذين
المعنيين هو الاول رتبة وهو ليس الا الحصول بالمعنى المصدري وبالثاني منهما الثاني رتبة وهو ليس الا الصورة الحاصلة التي هي منشأ الانكشاف
وليست متعلقة بقوله والجمهور على ان مورد القسمة الخ ليلزم ما الزمه الليكني فالاول والثاني المذكوران فيه باقيان على مفهوميهما المتبادرين
اعني الاول والثاني بحسب الذكر واما ثانيا فبانه لا نم ان حصول الصورة هو الاول بحسب التحقق والرتبة اذ هو معنى مصدري انتزاعي فتحققه بعد تحقق
منشأ الانتزاع فاذا تحقق الصورة الحاصلة فتنتزع حصول الصورة عن الصورة الحاصلة فلا يكون الاول رتبة هو حصول الصورة بل الامر صار على العكس
لا يقال لم لا يجوز ان يكون حصول الصورة منشأ لانكشاف شيء حتى يتطابق المنهية والحاشية لانا نقول هو امر انتزاعي ومن البين ان الصورة
اذا حصلت في الذهن فيتجلى بها المعلوم ذو الصورة ولا يكون الانكشاف موقوفا على انتزاعنا الحصول من الحاصل فكيف يكون حصول الصورة منشأ
الانكشاف على انه لو كان الحصول منشأ للانكشاف فنقول الحصول بالمعنى المصدري صفة الصورة لا النفس فيلزم ان يكون الصورة عالمة لا النفس
وهذا كما ترى اللهم الا ان يقال ان المراد بحصول الصورة كون النفس بحيث يحصل لها الصورة وهذا الكون من صفات النفس فلا يلزم كون الصورة عالمة
كما يقال ان الدلالة فهم المعنى من اللفظ مع ان الفهم صفة الفاهم او المفهوم والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح التفسير فالمعنى ان الدلالة كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى وهذا الاعتبار فيه فتدبر قوله فيهما فاطلاق العلم الحصولي الخ توضيحه ان اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة وحصول الصورة ليس بالذات
بل لما كان مطلق العلم الشامل للحصولي وغيره مستعملا في الحصول والحضور عند المدرك بالمعنى المصدري والحاصل والحاضر عنده بالمعنى الذي به الانكشاف
كان اطلاق العلم الحصولي الذي هو فرد وقسم منه على المعنى المصدري وما به الانكشاف بواسطته ضرورة بداهة وجود المقسم في القسم وفي بعض النسخ كاطلاق بكاف
التمثيل بدل لاطلاق قوله اقول الخ الغرض منه ابطال مذهب بعض الافاضل من كون مورد القسمة حصول الصورة راسا وجزء من سماه
العلامة الشيرازي حاصله انه لو كان حصول الصورة موردا للقسمة لزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي بان يكونا فردين من نوع واحد ولا يكونان

سـ ١
ا ســـ
مولانا عبد العزيز الدهلوي
١٢٦٢
سـ ٢
ا ســـ
مولانا غلام يحيى
١٢٦٢
سـ ٣
ا ســـ
مولوي مبارك (?)
...

نوعين متباينين من العلم اولاً ان هذا القول من المحشي مبني على الظاهر والا فيجوز ان يراد بحصول الصورة الذي هو معنى مصدري الحاصل بالمصدر اي الحالة
الانجلائية الانكشافية فيكون ح بين التصور والتصديق اختلاف نوعي وثانيا انه قال بعض الفضلاء هذا التخصيص ليس في موضعه لان العلم الحصولي سواء
كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على كل تقدير ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فللدليل المذكور واما على
المعنى الثاني فلان العلم بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تصورنا النسبة الخبرية بكنهها ثم صدقنا بها فهذا التصور والتصديق متحدان
معها بالذات فيلزم الاتحاد بين ذاتيهما بالضرورة انتهى اقول لعل وجه التخصيص ان مذهب الجمهور قد اورد عليه هذا الايراد من القوم واما الايراد على مذهب
بعض الافاضل فالمحشي لعله متفرد فيه ولهذا اخصه بالذكر ونسب الايراد الى نفسه وقال اقول فتدبر قوله وهو خلاف التحقيق المقصود منه بيان بطلان اللازم
بانه خلاف التحقيق الذي مال اليه المتقدمون من ان التصور والتصديق نوعان من العلم واما المحشي فان التصديق عنده ليس علما بل هو حالة اذعانية
يعبر عنها بالفارسية بگرويدن تحصل في النفس بعد الانكشاف وحصول صور الاشياء فالتصور والتصديق عند المحشي ليسا بنوعين من الادراك بل هما
نوعان من الكيف فتدبر قوله كما سياتي اي في شرح قول المصنف ورابعها بانه عبارة عن اقرار النفس الخ من ان لكل من التصور والتصديق لوازم لا تتحقق
هي في الآخر فان التصديق له لازم وهو خصوص التعلق بالنسبة فقط مثلا ولا يوجد هذا اللازم في التصور وله لازم لا يوجد في التصديق وهو التعلق بكل شيء حتى
بنفسه ونقيضه واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كما ان اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم فصار التصور والتصديق مختلفين نوعا فان قلت
لم لا يجوز ان يكون التصور والتصديق متحدين بالذات ومتغايرين بالمتعلق فلا يثبت الاختلاف النوعي بينهما قلت هذا عين اجتماع المتنافيين اذ اتحاد
الملزوم ينافي اختلاف اللوازم وقد اقررتم بها فان قلت ان اللوازم المذكورة لا يلزم ان تكون لوازم الماهية حتى يوجب اختلافها اختلاف الملزومات
بالماهية لم لا يجوز ان تكون لوازم الوجود واختلاف لوازم الوجود لا يدل على اختلاف الملزومات بحسب الماهية الا ترى ان لوازم الوجود الذهني والخارجي
مع اختلافها لا يستوجب اختلاف ماهية الشخص الذهني والخارجي فكيف يكون التصور والتصديق ح متغايرين نوعا قلت لا ريب في ان التعلق بكل شيء لازم
لماهية التصور والتعلق بامر خاص فقط لازم لماهية التصديق فانا اذا لاحظنا وتصورنا ماهية التصور وعزل اللحاظ عن نحو الموجودية تقتضي ماهيته عموم
التعلق واذا تخيلنا ماهية التصديق وقطع النظر عن نحو الموجودية تقتضي نفس ماهيته خصوص التعلق فلا يقال ان هذه اللوازم لوازم الوجود الخارجي
او الوجود الذهني فتدبر ويمكن ان يستدل على التخالف بينهما بان اقسام التصديق بعضها اقوى من بعض فان اليقين اقوى من الظن وبعض الظنون
اشد واقوى من بعض والاشد والاقوى والاضعف عند المشائية مختلفان نوعا فاذا ثبت الاختلاف النوعي بين اقسام التصديق فثبوته بين التصديق
والتصور بالطريق الاولى وانت لا يذهب عليك ان المتحقق عندهم ان التصور والتصديق اللذين هما قسمان من الصورة الحاصلة نوعان
متباينان من العلم واللازم من الدليل ههنا هو صيرورة التصور والتصديق اللذين هما قسمان من حصول الصورة نوعا واحدا وهو ليس
بخلاف التحقيق وبالجملة اللازم ليس بخلاف التحقيق وخلاف التحقيق غير لازم فيجوز ان تقسيم الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما الى التصور
والتصديق ولا حرج فتدبر قوله لان حصول الصورة الخ هذا وجه الملازمة وقد يتوهم ان هذا القول دليلان الاول ما اشار اليه بقوله لان حصول الخ والثاني
ما اشار اليه بقوله وافراده افراد الخ وتقرير الثاني ان افراد الوجود افراد حصصية والافراد الحصصية متحدة نوعا فثبت الاتحاد النوعي وتقرير الاول ان
الوجود حقيقة واحدة وافراد الحقيقة الواحدة متحدة نوعا وهذا اخطار لانا لا نسلم ان افراد الحقيقة الواحدة متحدة نوعا كيف وافراد الجنس ليست بمتحدة نوعا
فالتحقيق ان هذا القول دليل واحد وتوضيحه ان حصول الصورة وجود ذهني لان الحصول والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة ولما اضيف الحصول
الى الصورة في قولنا حصول الصورة افاد التقييد بالذهني اذ الاشياء تسمى صورا من حيث وجودها الذهني كما انها انما تسمى اعيانا من حيث وجودها الخارجي
والوجود حقيقة واحدة نوعية اي ليس مشتركا كالعين ولا جنسا ولا غيره وافراد الوجود سواء كانت افرادا اولية كالوجود الذهني والخارجي او ثانوية
كوجود زيد فانه فرد للوجود الخارجي وهو فرد للوجود وكوجود الصورة العلمية لزيد فانه فرد للوجود الذهني وهو فرد للوجود المطلق وسواء كانت كلية
او جزئية افراد حصصية متحدة نوعا فلو كان التصور والتصديق قسمين لحصول الصورة فصارا قسمين للوجود الذهني فالتصور عبارة عن الوجود
الذهني المقيد بعدم الحكم والتصديق عبارة عن الوجود الذهني المقيد بالحكم والوجود الذهني فرد من الوجود المطلق فصار التصور والتصديق فردين
من الوجود ثانويين وافراده اولية كانت او ثانوية متحدة الحقائق على ما مر فلزم ان يكونا ايضا متحدين نوعا وهو المطلوب ومن هذا التوضيح ظهر لك
ان الوجود عندهم حقيقة واحدة نوعية وليس بنوع اضافي والا يكون داخلا تحت جنس هو بسيط عندهم فثبت العموم من وجه بين النوع الحقيقي والاضافي

قوله كما تقرر في موضعه اخر اي في فن الامور العامة وهذا القول متعلق بكل احد من كون الوجود حقيقة واحدة نوعية وكون افراده افراد حصصية متحدة بالحقايق
على سبيل التنازع والاول ادعى اكثرهم فيه البداهة وللاثبات الثاني قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري وكذا سائر المعاني
المصدرية لا تتخصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقايق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة
لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة
على معروضه انتهى تكلم انه لما كان يفهم من كلام شارح المواقف جواز ان للوجود بالمعنى المصدري مفهوما ووراءه حقيقة صادقا على الحقيقة صدق العوارض
على المعروضات فتوجه المحشي لدفعه زيادة عليه بامر اخر افتنانا فقال الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بالفارسية ببودن وكذا سائر المعاني
المصدرية الانتزاعية كالحصول والضرب لا تتخصص الا بالاضافات كوجود زيد وضرب زيد ووجود الصورة العلمية والتقييدات اي التوصيفات كالوجود الخارجي
والضرب الشديد والوجود الذهني وكل ما لا تتخصص الا بالاضافات والتقييدات فافراده افراد حصصية فالوجود بالمعنى المصدري افراده افراد حصصية
اما الصغرى فظاهرة وكذا الكبرى ولما كان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية وحقائق الامور الانتزاعية ليست الا ما حصل في الذهن عند الانتزاع فحقيقته
اي الوجود المصدري ليست الا مفهومه المصدري لا غير فبطل مزعوم شارح المواقف وحقايق افراده اي الوجود ليست الا مفهوماتها اي مفهومات تلك الافراد كيف ولو كانت مفهوماتها
اي مفهومات الافراد عارضة لحقائقها اي لحقائق الافراد كالمفهوم العمى وهو عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا عارض لحقيقته ومصداقه لكانت اي مفهومات الافراد
محمولة عليها اي على الحقايق بالاشتقاق وهو ما يكون بتوسط ذو او في او اللام او بالمواطاة وهو ما يكون بغير الاشتقاق فان الحمل من لوازم العوارض فالاول
اي حمل مفهومات الافراد على حقائقها بالاشتقاق يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم باطل فالملزوم مثله والثاني اي حمل المفهومات على الحقائق بالمواطاة
يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه لان مفهومات الافراد ليست الا معاني مصدرية واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله اما الاستلزام الاول فيما
قال استاذ المحققين وهو ان الوجود الخارجي فرد من الوجود المصدري ولما فرض ان يكون مفهوم الوجود الخارجي عارضا لحقيقته فيكون مفهوم الوجود الخارجي
محمولا على تلك الحقيقة بالاشتقاق فيكون تلك الحقيقة موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود
المصدري ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن لا يتصور ان يكون موجودا في الخارج وكيف فان حقيقة المصدرية تقتضي
ان تكون موجودة فيه هذا اولى في حل عبارة المحشي وتحقيق اخر حررته في تعليقاتي على لواء الهدى في التعرض على تقرير استاذ المحققين المحقق البهاري بان كون
الوجود المصدري مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق سوى الحصص التي فرضت ان تكون غير مفهوماتها
ومعروضة لها من المعقولات الثانية فغير مسلم لم لا يجوز ان يكون مفهوماتها من المعقولات الثانية وحقائقها من الامور الخارجية الاترى ان التحتية عارضة
للارض وهي موجودة في الخارج دونها ولا يبعد ان يجاب عنه بان تلك الحقائق اما ان تكون منضمات للماهية او منتزعات عنها والاول باطل لان انضمام
شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فيلزم ان يكون قبل هذه الوجودات وجودات اخر وهكذا فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين بل بوجودات غير
متناهية وهو باطل واما الشق الثاني فهو مفيد للمطلوب فان الانتزاعيات جميعا تكون من المعقولات الثانية فان وجودها تابع لانتزاع الذهن و
اعتبار المعتبر فتدبر فان قلت الوجود كلي مشكك يصدق على افراده بالتشكيك فلو كان افراد الوجود حصصية ويكون الوجود نوعا لها بناء على ان
الكلي بالنسبة الى افراده الحصصية نوع حقيقي لها فلا يكون الوجود مقولا بالتشكيك على الافراد اذ ليس التشكيك في الذاتيات عند المشائية قلت انهم ان
الوجود كلي مشكك انما التشكك للوجود بالقياس الى افراده لا الوجود باللحاظ الى حصصه كما هو ثبت عند المحققين وقد يستدل على حصصية افراد
المعاني المصدرية بانه لو كان للمعاني المصدرية افراد اخر سوى الحصص لكانت المعاني المصدرية محمولة على تلك الافراد بالمواطاة اذ المعتبر في الفرد
الحمل المواطاتي الاترى انه لا يقال للجسم انه فرد للسواد مع ان المعاني المصدرية تكون عارضة لتلك الافراد فيلزم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها
مواطاة وهو باطل وانت لا يذهب عليك ان الامر الضروري في الحمل المواطاتي هو الخصوصية والارتباط بين الطرفين فيجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية
ارتباط وخصوصية لمعروضه بها يصح حمله عليه قال في حاشية الحاشية المعلقة على قوله وافراده افراد حصصية لا يخفى على المتامل ان خصوصية
الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية انما هي بالتوصيف او الاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كان التقييد بقيد جزئي كوجود زيد او لا
بقيد جزئي كالوجود الخارجي فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين في الفرد الاخر منه والفرد الاخر من الوجود
الاخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق هي في الاخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانا نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود

ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدرى الانتزاعى انتهت قوله فيها لا يخفى الخ المقصود من هذا الكلام تقرير ان افراد الوجود حصصية لا تغاير بينها فى الحقيقة وحاصله ان الوجود وكذا سائر المعانى المصدرية كالحيوانية مثلا انما تخص بالتوصيف بان يجعل المعنى المصدرى موصوفا والشئ الآخر صفة كالوجود الخارجى والحيوانية التى فى الانسان او بالاضافة بان يجعل المعنى المصدرى مضافا والشئ الآخر مضافا اليه كوجود زيد وحيوانية الانسان وهذا التخصيص انما يكون بان يعتبر التقييد بالشئ الآخر داخلا والقيد اى ذلك الشئ خارجا اعم من ان يكون ذلك القيد جزئيا يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين كزيد او لا يكون جزئيا بل قيدا كليا يجوز العقل فرض صدقه عليها كالخارجى واعم من ان يكون التوصيف بتاخير الكلى عن القيد نحو هذا القيام او بتقديمه عليه نحو القيام بالعصا وهذا هو المراد من الحصة فلما اختص الوجود بهذا العنوان فبين الوجود الخارجى والذهنى اتحاد نوعى وهما مندرجان تحت نوع واحد وهو الوجود اذ الكلى بالنسبة الى افراده الحصصية نوع وكذلك بين فرد من افراد احد الوجودين كوجود زيد الخارجى والفرد الآخر من افراد ذلك الوجود كوجود عمرو الخارجى وكذلك بين كل فرد من افراد الوجود الخارجى مثلا والفرد الآخر من افراد الوجود الذهنى مثلا كوجود الصورة العلمية اتحاد بحسب الحقيقة والنوع ثم اعلم انه اختلف القوم فى دخول التقييد فى الحصة هل هو فى اللحاظ او فى الملحوظ فقال بعضهم انه فى اللحاظ مستدلا بدليلين الاول ان دخول التقييد فى الحصة لو كان فى المعنون والملحوظ لكان التقييد جزءا للحصة مميزا لها عن مشاركاتها فى الطبيعة بمنزلة الفصل فالجزء الثانى هو المطلق فلا يكون المطلق ح نوعا بالنسبة اليها لانه تمام حقيقة الافراد وهو جزءها فيبطل ح ما قالوا من ان كل حقيقة بالنسبة الى الحصص نوع حقيقى لها وفيه ما قال الفاضل اللكنوى من ان الافراد الحصصية عبارة عن الطبيعة مع التقييد بالاضافة او التوصيف بقيد جزئى او كلى لكن بحيث يكون التقييد داخلا فى المعنون وجزءا له والقيد خارجا عنه ولما كان التقييد امرا اعتباريا وصار جزءا للافراد الحصصية كانت امورا اعتبارية لا وجود لها الا فى ظرف الذهن سواء كان الطبيعة اعتبارية او لا لاستلزام اعتبارية الجزء اعتبارية الكل والتشخص على راى القدماء على عكس الحصة فان القيد معتبر فى معنون التشخص عندهم دون التقييد وهو لا يلزم ان يكون غير مستقل حتى يلزم اعتبارية التشخص واما التشخص على راى المتاخرين فالتقييد داخل عندهم فى عنوانه لا فى معنونه والا لكان فردا اعتباريا مع انه من الافراد الحقيقية الموجودة فى الخارج عندهم والحصص لكون التقييد معتبرا فى معنونها متغايرة بالذات ويكون بينها وبين الكلى تغاير ذاتى لكن لا يبطل الاتحاد النوعى فان التمايز بين الحصص ليس الا بدخول تقييدات مخصوصة ولما اسقط تلك التقييدات فلا يبقى فى الحصص الا الطبيعة الواحدة وجميع الحصص متفقة فيها ولا نعنى بالاتحاد النوعى الا هذا كما ان الافراد الشخصية عند المتقدمين القائلين بجزئية التشخص متغايرة بالذات ومغايرة للطبيعة الكلية الا انها متحدة نوعا بالمعنى الذى ذكرنا وبهذا التحقيق حصل الفرق بين الحصص والشخص على المذهبين بلا تكلف وسقط ما قال المحقق البهارى رح من ان الافراد الحصصية تكون متحدة بالذات مع الطبيعة الكلية مغايرة لها بالاعتبار وما قال بعض الشارحين رح من ان قولهم كل مفهوم بالنسبة الى حصصه نوع حقيقى لها انما يستقيم على تقدير التغاير الاعتبارى ويرد على هذا التحقيق شبهتان الاولى انهم عرفوا الصنف بالنوع المقيد بقيد كلى عرضى وجعلوا التقييد داخلا فى المعنون والقيد خارجا عنه اذ لو اريد دخول التقييد فى مجرد العنوان دون المعنون لكان الصنف من الافراد الحقيقية كالتشخص على راى المتاخرين مع انهم جعلوا الصنف من الافراد الاعتبارية وح فلا فرق بين الصنف والحصة المقيدة بالقيد الكلى كالوجود الخارجى اللهم الا ان يقال ان الحصة اعم مطلقا من الصنف والثانية ما اورده بعض الفضلاء رح بقوله ان النوع الحقيقى عندهم عبارة عن تمام الماهية الكلية والطبيعة المعروضة للتشخص تمام الماهية الكلية للشخص وان كانت جزءا له فتكون نوعا حقيقيا بخلاف الطبيعة المعروضة للتقييد فى الحصة فانها لا تكون تمام الماهية الكلية فى الحصة اذا كان التقييد كليا فح لا تكون نوعا حقيقيا لها فلا يستقيم كون الكلى نوعا حقيقيا لها مطلقا اى سواء كان التقييد جزئيا او كليا انتهى والدليل الثانى انه لا يمكن ان يكون احد جزئى الشئ خارجيا والآخر ذهنيا لان الجزء الذهنى متحد مع الآخر ومع الكل والجزء الخارجى مغاير مع الآخر ومع الكل فى الاتحاد وكذا التغاير من النسب المتكررة فلو كان احد الجزئين متحدا مع الآخر يكون هو ايضا متحدا معه ولو كان مغايرا له يكون هو ايضا مغايرا له فلا يتصور ان يكون احد الجزئين خارجيا مغايرا للآخر وكان الآخر ذهنيا متحدا معه فالتقييد والطبيعة الكلية لو كانا من الاجزاء الخارجية فلا يكون واحد منهما محمولا على الآخر ولا على الكل وهو ينافى نوعية الطبيعة فانه يقتضى ان يكون الطبيعة محمولة على الحصة ولو كانا من الاجزاء الذهنية فكل منهما يكون محمولا على الآخر وعلى الكل مع ان الطبيعة ليست محمولة على التقييد وكذا العكس لان التقييد من مقولة الاضافة لا غير والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها واجيب عن هذا الاستدلال بوجوه الوجه الاول ما اورده بعض السابقين بانا نختار كون التقييد جزءا ذهنيا ولا نسلم استلزام الجزئية الذهنية لاتحاده مع الكل وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هى جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية فانا نتصور الجسم مركبا من الهيولى والصورة ونحصل فى اذهاننا مفهوم الهيولى والصورة ونجعل هذين المفهومين

امرا واحدا مركبا مع ان حمل احد الجزئين على الآخر وعلى الكل ليس بصحيح وفيه انه ما اطلع على المادة الذهنية واشتبه عنده اصطلاحهم على الجزء الذهني والخارجي فان الجزء الذهني ما يكون محمولا على الآخر وعلى الكل سواء كان موجودا في الخارج او في الذهن والجزء الخارجي ما لا يكون محمولا على الآخر ولا على الكل سواء كان موجودا في الخارج او متصورا في الذهن وليس الجزء الذهني ما كان موجودا في الذهن كما توهم والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللكنوي من انا لا نم ان يستلزم خارجية احد من الاجزاء خارجية الآخر او الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي ما هو عكس ذلك اي لا يتحد مع الكل ففي الجزئية الذهنية لابد من الاتحاد بين الاجزاء والكل لا الاتحاد بين الاجزاء نفسها ايضا وكذا في الجزئية الخارجية لابد من التغاير بين الجزء والكل لا التغاير بين نفس الاجزاء ايضا فيجوز ان يكون بعض الاجزاء خارجيا مغايرا للكل وبعضها ذهنيا متحدا معه وليس هذا مستحيلا فالتقييد يكون جزءا خارجيا للمعنون بالحصة وحقيقته والكل جزءا ذهنيا له كما ان التشخص جزء خارجي للشخص والطبيعة جزء ذهني للشخص عند القدماء القائلين بدخول التشخص وفيه قدح من وجهين الاول ما اورده بعض السابقين من ان المحققين اتفقوا على ان التقييد نسبة من الموجودات الذهنية فكيف يكون جزءا خارجيا وفيه ما مر من ان الجزء الخارجي ما يتغاير مع الآخر ومع الكل سواء كان موجودا في الذهن او في الخارج لا ما يكون موجودا في الخارج كما توهم والثاني ما قد مر من ان قياس دخول التقييد في الحصة على دخول التشخص في الشخص مع الفارق فان دخول التشخص في الشخص لا ينافي كون المطلق نوعا بخلاف دخول التقييد في الحصة والوجه الثالث ان المطلق وهو المعنى المصدري لا يندرج تحت مقولة اصلا اذ المندرج تحتها هي الماهيات الموجودة في الخارج لا الانتزاعية الاعتبارية فلا يلزم لو حمل التقييد على الطبيعة اتحاد المقولتين وقيل ان الانتزاعيات ايضا مندرجة تحت مقولة كما قال المحققون وقال المحشي في بعض حواشيه على الحاشية المتعلقة بشرح التهذيب الجلالي ان المعنى المصدري من مقولة الفعل والانفعال على ان الحصة كما تكون في المعاني المصدرية الانتزاعية كذلك تكون في المعاني الحقيقية كالانسان والحيوان فلو تحقق الحمل بين التقييد والطبيعة يلزم اتحاد المقولتين ههنا بلا ريب فقد اورد على ما اسلفنا من ان التقييد داخل في عنوان الحصة لا في معنونها ايرادان الاول انه لا يبقى ح بين الحصة والشخص فرق فان بعض المتاخرين لا يقولون بجزئية التشخص للحقيقة الشخصية بل يعتبرون في عنوانها كما يكون التقييد في الحاذا خارجا عن الملحوظ في الحصة فان قلت ان الفرق ان الطبيعة المعتبرة في الحصة اعتبارية وفي الشخص غير اعتبارية قلت هذا لا يجوز فان الحصة كما تكون في الامور الاعتبارية كذلك تكون في الامور الحقيقية كيف وقد جعلوا الحصة قسيما للشخص وهذا مشروط بكون المقسم متحدا ولكن ان ثبت الفرق بين الحصة والشخص بان معنونهما وحقيقتهما امر واحد وهو الطبيعة الا انهما متغايران بحسب العنوان بان الطبيعة اذا لوحظت بان تقترن بالعوارض وتكتنف بها فهي تسمى شخصا واذا لوحظت بانها مقترنة بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة باقتران تلك الطبيعة مع العوارض فتسمى حصة فان قلت انه اذا كان معنون الحصة والشخص امرا واحدا فكيف يصح القول بان الافراد الحصصية اعتبارية ذهنية وان الشخصية موجودات خارجية قلت انه لما اعتبر التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم الحصة دون مفهوم الشخص يقال انها اعتبارية دونه فهذا القول ايضا باعتبار العنوان فان المعتبر في الافراد الشخصية اقتران الطبيعة بالعوارض وهي قد تحقق في الخارج ولذلك قيل ان الاشخاص موجودة في الخارج واما المعتبر في الافراد الحصصية فانما هو الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية وهي اعتبارية فلذلك قيل ان الحصة ايضا اعتبارية موجودة في الذهن دون الخارج والثاني ان التقييد والقيد كليهما داخلان في العنوان خارجان عن المعنون ح فالقول بان التقييد داخل في الحصة والقيد خارج كما وقع عن القائلين بدخول التقييد في عنوان الحصة في تعريف الحصة ليس اولى من عكسه وفيه انا سلمنا انه ليس اولى من عكسه لكن تلفظوا به واراد وان التقييد والقيد داخلان في العنوان خارجان عن المعنون غاية الامر انهم تسامحوا فلا ضير في التسامح بعد وضوح المقصود فتدبر ولما انتقش تحقيق الحصة في صفحة خاطرك فاعلم ان الفرد عندهم يطلق باطلاقين الاول ما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه في الملحوظ وهو بهذا المعنى قسيم للشخص والحصة والثاني المعنى الاعم من الشخص والحصة حيث قالوا ان الموضوع في القضية الحملية ان كان نوعا او ما يساويه فالحكم على الافراد الشخصية وان كان جنسا او ما يساويه فالحكم على الافراد النوعية والشخصية فقد ثبت من هذا ان الفرد ما يكون الكلي صادقا عليه مواطاة والتشخص عبارة عن الجزئي الحقيقي الذي يكون موجودا مستقلا فعم وسواء كان انسانا معروضا للتشخص او مركبا من الانسان والتشخص او عين التشخص على اختلاف المذاهب يكون شخصا للانسان ويعتبر في الصنف دخول التقييد فيكون الصنف مغايرا للكلية بالذات والحصة ليست مغايرة لما هي حصة له بالذات بل بالاعتبار فظهر الفرق بينها والشخص والحصة مفترقان بان التشخص لا يكون الا جزئيا حقيقيا والحصة قد تكون جزئية وقد تكون كلية وما قال المحشي رح في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية من ان التشخص هو الشيء المقرون بالعوارض المخصوصة منقوض بذات الواجب تعالى فانها متشخص مع انه ليس لها عوارض فتدبر قوله فيها الايقال الخ معارضة على ان بين الوجود الخارجي

١ الاستاذ المولوي عماد الدين رح ١٢

٢ الاستاذ المولوي حسين علي خان رح ١٢

٣ الاحرى انه يقال الافراد الحصصية ١٢ منه رح

٤ هذا على تقدير انكار وجود الكلي الطبيعي في الخارج والشقان الاولان على تقدير وجوده ١٢

والذهني اتحادا نوعيا بان لكل من الوجودين اعني الخارجي والذهني لوازم لا تتحقق هي في الآخر كما انه يلزم للنار بحسب الوجود الخارجي الحرارة والاحراق للمـاء بحسب البرودة وهذه اللوازم لا تتحقق في الوجود الذهني وللوجود الذهني على نحو القيام لزم الانكشاف بالعوارض الذهنية والانكشاف وهذه اللوازم لا تتحقق في الوجود الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لان الملزومات تكون عللا للوازمها لا يكون للشئ الواحد علة لاشياء كثيرة لما قد تقرر في فن الالهي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيلزم ان يكون الوجودان مختلفي الماهية فانهدم المطلوب رأسا قوله فيها الا انا نقول الخ منع لقول المعارض ان لكل الخ وحاصله ان اللوازم كلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية ومبدأ الآثار لا الى الوجود المصدري الانتزاعي حتى يلزم من اختلافها اختلاف الوجودات المصدرية الانتزاعية واورد عليه جدي جدي قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس سره بقوله لقائل ان يقول ان الوجود بمعنى ما به الموجودية عبارة اما عن الواجب جل ذكره كما زعم المحشي في موضع آخر فلا يصح استناد هذه اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عن الماهيات انفسها كما قد قيل وهو ايضا لا يصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عن الامر المنضم مع الماهية ذهنا وخارجا وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي بين الوجودات كما قد تقرر في مدارك الحكماء بل جمهور المتكلمين ايضا يساعدونهم في الاشتراك المعنوي وبالجملة الاشكال وارد على كل تقدير على مذهب القائلين بالاشتراك الوجود معنى فالاصوب في الجواب ان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وذا فيما نحن فيه ممنوع بل هي كلوازم الصنف فيكون الوجود ذهنا وخارجا من عوارض الوجود المطلق وتلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض بمعنى ان لزومها مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف لوازم الاشخاص فانها مستندة الى اختلاف في عروض المشخصات انتهى اقول ان هذا القول لدقته يحتاج الى تنقيح وتوضيح وتلويح وتلميح فاقول قوله قدس سره اما عن الواجب فبه موجودية جميع الاشياء قوله قدس سره كما زعم المحشي في موضع آخر اي في حاشيته على شرح المواقف فانه حقق ان الوجود بمعنى ما به الموجودية امر متشخص واحد واجب لذاته ووجود الممكنات ليس الا انتسابها اليه كما ان الماء الذي تسخن بالشمس يطلق عليه المشمس بالنسبة المحضة فوجود الممكنات ليس الا نفس وجود الواجب لا غير قوله قدس سره بل شخصا بل الاضراب انما ضرب لان ذات الواجب تعالى متحدة شخصا قوله قدس سره واما عن الماهيات فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى الماهية الموجودة في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى الماهية الموجودة في الذهن قوله قدس سره كما قد قيل القائل ابو الحسين البصري من المعتزلة والشيخ ابو الحسن الاشعري قوله قدس سره ضرورة الاتحاد فيها الخ يعني ان الماهية لا تتبدل بتبدل الوجودين الذهني والخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها فكيف تصلح الماهية لان يستند اليها اللوازم المختلفة قوله قدس سره واما عن الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى الامر المنضم معها في الخارج ولوازم وجودها الذهني مستندة الى الامر المنضم مع تلك الماهية في الذهن والامران المنضمان مع الماهية مختلفان فيصح استناد اللوازم المختلفة اليها كما قال بعض الفضلاء ان الحاصل في الذهن اذا تصورنا شيئا ووجوده الخارجي المنضم هو الوجود الخارجي نفسه بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن فاذن يكون هذا الوجود الخارجي المنضم مع الشئ بعينه هو الوجود الذهني اذ لو لم يكن الوجود الخارجي بعينه الوجود الذهني لكان للشئ الواحد موجودا بوجودين في ظرف واحد وهو الذهن وهذا باطل وبالجملة فيلزم الاتحاد بين الوجودين ولا يلزم الاختلاف فعاد الاشكال المصدر بقوله لا يقال لكل من الوجودين لوازم الخ وفيه ما اورده ملك العلماء دام ظله بان لا معنى لحصول الاشياء بانفسها في الذهن ان الوجود الخارجي بشخصه وعوارضه يحصل في الذهن الا يلزم كثير من الاستحالات مثل انطباق الكبير على الصغير واحتراق الحس عند تصور النار فاتفقا عند قصوده تحصل بل التصورات الحاصل في الاذهان ماهيات الاشياء فالوجود ان الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بحسب التشخص ومن ثم حكم ان العلوم بحسب الحقيقة هو الشئ الحاصل في الذهن واما الوجود الخارجي فبالعرض قوله قدس سره وذلك ايضا باطل على تقدير الخ الاشتراك المعنوي ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى يكون افراده كثيرة متفقة في ذلك المعنى كالانسان والاشتراك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعا لمعان كثيرة باوضاع متعددة كالعين فانه موضوع للعين الباصرة والعين الجارية والذهب الركبة وغيرها وقد ثبت في مدارك الحكماء وعند جمهور المتكلمين ان الوجود حقيقة واحدة مشترك معنوي بين الوجودات اي الامور المنضمة الى الماهيات لا تغاير بينها في الحقيقة فكيف يكون الامران المنضمان مع الماهية مختلفين بالحقيقة حتى صح استناد اللوازم المختلفة اليها قوله قدس سره يساعدونهم المساعدة الاعانة قوله قدس سره وبالجملة الاشكال الخ اراد به الاشكال المصدر بقوله لا يقال الخ قوله قدس سره وارد على كل تقدير الخ اي سواء كانت اللوازم المختلفة مستندة الى الوجود بالمعنى المصدري او الى الوجود بمعنى ما به الموجودية قوله قدس سره فالاصوب في الجواب اي عن الاشكال المصدر بقوله لا يقال الخ ولعل المحشي ره لشهرة هذا الجواب لم يتعرض به قوله قدس سره وذا فيما نحن فيه ممنوع يعني ان كون اللوازم لوازم نفس الماهية في الوجود ممنوع لم لا يجوز ان يكون تلك اللوازم لوازم الصنف

وهو الكلي المقيد بالقيد العرضي كالانسان الرومي والانسان الحبشي فيكون الوجود الذهني والوجود الخارجي من اصناف الوجود المطلق وتلك اللوازم
مستندة الى تلك الاصناف لا الى نفس الماهية وليس من شرائط لوازم الاصناف ان تختلف باختلافها الاصناف بالحقيقة الا ترى انه لا يلزم من
اختلاف لوازم الرومي والحبشي من البياض والسواد اختلاف حقيقتهما قوله قدس سره من عوارض الوجود المطلق المراد بالعوارض الاصناف قوله قدس سره
بمعنى ان لزومها مشروط الخ يعني ان لزوم اللوازم للوجود مشروط بعروض تلك العوارض اي الذهنية والخارجية له قوله قدس سره فانها اي لوازم الاشخاص
قوله قدس سره المتشخصات على صيغة اسم الفاعل اراد بها التشخصات والحاصل انه لما اختلف عروض التشخصات لكل واحد من الاشخاص فاختلف اللوازم ايضا
فان قلت ان الوجود الذهني والخارجي ليسا صنفين لمطلق الوجود بل هما حصتان لمطلق نوع لهما كما هو المقرر في المعاني المصدرية قلت لعل كلام كمال المحققين مبني على التحقيق او لم
يقم عنده دليل قوي على كون افراد الوجود حصصية واما ما قام فهو مخدوش فيه فحينئذ يجوز ان يكون الوجود الذهني والخارجي من اصناف مطلق الوجود وقال
بعض الاعاظم مجيبا عن ايراد كمال المحققين ان المحشي اراد ههنا بما به الموجودية الواجب جل ذكره واما امتناع استناد اللوازم المختلفة الى الواجب فانما هو اذا لم يعتبر
مع الواجب جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات وارتباطات متباينة بحسب الصفات وغيرها وان كانت ذاته بسيطة لا كثرة فيها فلا يتحقق هذا
الامتناع فباعتبار كل ارتباط وجهة يستند لازم من اللوازم المختلفة فاختلاف اللوازم انما يقتضي اختلاف الملزومات سواء كان بالذات او بالاعتبار
والثاني متحقق في الواجب فلا ضير واورد عليه المحقق البهاري بانه لو كان اختلاف اللوازم موجبا لاختلاف الملزومات ولو بالاعتبار فيصح استناد اللوازم
المختلفة الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا اذ لا مرية في تحقق التغاير الاعتباري بين الوجودين الخارجي والذهني فلم اعرض المحشي عنه الى الوجود بمعنى ما به
الموجودية واجاب عنه بعض الفضلاء بانه انما اعرض المحشي عن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى المصدري الى استنادها الى الوجود بمعنى ما به الموجودية
لان استنادها في نفس الامر ليس الا الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود بمعنى ما به الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كما يشهد به الفطرة
وليس الاعراض لان الجواب لا يحصل باستنادها الى المعنى الانتزاعي وان اختلج في صدرك انه لم قلتم ان استناد اللوازم انما هو الى الوجود الحقيقي دون
الوجود المصدري فاقول ان العلة لا تكون اضعف من المعلول فلو جاز استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى الانتزاعي والوجود انتزاعي اعتباري واللوازم في
نفس الامر بلا اعتبار المعتبر فيلزم ان يكون العلة وهو الوجود المصدري اضعف من المعلول وهو اللوازم وهذا خلف فان قلت انا ننقل الكلام في الارتباطات
بان ثبوتها للواجب تعالى اما واجب فيلزم تعدد الواجب وهو من الاباطيل او ممكن فتحتاج في ثبوتها الى علة وهي اما عين الواجب او غيره على الثاني يلزم
احتياج الواجب في ثبوتها الى غيره وهو علامة الامكان وعلى الاول يكون الواجب علة والارتباط معلولا فيوجد ارتباط آخر بين العلة اي الواجب
والمعلول اي هذا الارتباط فينتقل الكلام في الارتباط الآخر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل قلت يمكن ان يكون الارتباطات حالات للممكنات
مع الواجب ولا يعلم كنهها الا هو فتدبر وتشكر قوله فخص بعضهم خص مورد القسمة الخ المقصود من نقل هذا الكلام بيان وجه عدول المص الى تخصيص
المورد بالمتجدد عما خصصه البعض به وهو الحادث ولعله اراد بالبعض صاحب بديع الميزان حيث قال في شرحه العلم بالنسبة الينا اي العلم
الحادث قوله ولا يخفى الخ رد على ذلك البعض المخصص انه يلزم تخصيص مورد القسمة بالعلم الحصولي لو خصص بالحادث ايضا اذ العلم الحادث
اعم من وجه من الحصولي ليشمل الحصولي الحادث كعلمنا بزيد مثلا والحضوري الحادث كعلمنا بانفسنا وليس العلم الحضوري منقسما الى التصور والتصديق
فلا بد من اخراجه ولا يخرج الا بتقييد الحادث بالحصولي فيلزم على هذا التقدير تخصيص مورد القسمة من حيث الفطرة بعد اخرى مرة بالحادث
ومرة بالحصولي من غير ضرورة اذ لو خصص المقسم بالمتجدد كما خصصه المص لا يلزم التخصيص مرتين فلا يرد ما اورده احسن المحققين رح من ان الضرورة
موجودة اذ تقسيم العلم الى التصور والتصديق مقتض للتخصيص بالحصولي والتقسيم الى البديهي والنظري مقتض للتخصيص بالحادث قوله ايضا اي كما انه
يلزم التخصيص مرتين عند تفسير المتجدد بالحادث ومما يجب ان يعلم ههنا امور منها ما قيل من ان التخصيص مرتين لازم على المص ايضا اذ لما قسم العلم الى التصور
والتصديق فخصص بالحصولي لاخراج الحضوري فانه لا ينقسم اليهما واذا قسما الى البديهي والنظري فخصصا بالحادثين لان التصور والتصديق من
الحصولي القديم لا ينقسمان اليهما فيلزم التخصيص مرتين مرة بالحصولي في مقسم التصور والتصديق ومرة بالحادث في قسمتهما الى البديهي
والنظري وفيه ان هذا التخصيص مرتين في شيئين في العلم وفي قسميه ولا مضايقة فيه فان قلت ان العلم منقسم الى التصور والتصديق
والى البديهي والنظري ايضا فيلزم حين تقسيمه الى التصور والتصديق تخصيصه بالحصولي وحين تقسيمه الى البديهي والنظري تخصيصه
بالحادث فيلزم التخصيص مرتين في شيء واحد وهو العلم قلت لا مضايقة في هذا ايضا فان هذا التخصيص مرتين باعتبارين والممتنع

انما هو باعتبار واحد وشتهانه يحتمل ان يكون مراده ذلك البعض بالعلم الحادث علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف كما اردتم بالمتجدد بهذا المعنى فلا يلزم التخصيص مرتين لفظا قال المص كعلم البارى تعالى مثال للمنفى فان مجرد الحضور فى علمه تعالى بذاته او بغيره كاف لا يحتاج الى الحصول اذ لو كان علمه تعالى حصوليا فالحاصل والقائم بذاته تعالى اما صور متناهية من هذا النظام العجيب الغير المتناهى او صور غير متناهية على الاول يلزم جهله تعالى بالنسبة الى ما فى الاشياء وعلى الثانى اما ان تكون موجودة مجتمعة فى زمان او تكون بمعنى لا تقف عند حد والاول بط ببرهان التضعيف وغيره والثانى يستلزم تدريج علمه تعالى وهو يقتضى سبقة جهله عليه فان قيل لابد فى العلم الحضورى من ان يكون المعلوم حاضرا بذاته عند المدرك العالم ولا شبهة فى ان المعدومات كشريك البارى والامور الانتزاعية كلها كالفوقية ليست بموجودة بذواتها فضلا عن حضورها عنده تعالى فلزم ان لا يكون البارى تعالى عالما بها واجيب عنه بانها وان لم تكن موجودة حاضرة بذواتها ولكنها مرتسمة فى الاذهان العالية او السافلة وهذه الاذهان مع ما فيها من الصور حاضرة عنده تعالى فيكون علمه تعالى حضوريا مطلقا بهذا النمط وفيه ان هذا مذهب بعض المشائين وهو مخدوش بما سيجى واحقاق الحق فيما بعد فانتظره قوله لا يخفى ان العلم فى الحضورى نفس المعلوم الخ اى عينه مطلقا سواء كان علم الممكنات او الواجب بنفسه او بغيره وهذا التمهيد للايرادات الثلث ونشاؤها اطلاق المص علم البارى تعالى من غير تقييد بعلمه بنفسه فلو قيد المص علمه تعالى بنفسه كما قيد علم المجردات به لا يلزم عليه استحالة من هذه الاستحالات كما لا يخفى قوله فيلزم تفريع على ما سبق قوله على تقدير الخ اشارة الى ان فى علمه اختلافا وجودا وعدما وعلى تقدير الوجود كيفية وتفصيله سياتى قوله عدم علمه تعالى الخ هذا ايراد اول وتوضيحه انه من المقرر فى مقره ان العلم والمعلوم فى العلم الحضورى متحدان ذاتا واعتبارا من غير تغاير اصلا فلو كان علم البارى تعالى مطلقا بنفسه وبغيره حضوريا لزم ان يكون علمه تعالى مع المعلومات الممكنات متحدا لما تقرر من ان العلم الحضورى نفس المدرك الحاضر عند المدرك والممكنات كلها حادثة فتحققت مرتبة لم يوجد ممكن فيها فلا يتحقق علمه تعالى فى تلك المرتبة لاستلزام انتفاء احد المتحدين انتفاء الآخر فيلزم ان لا يكون البارى عالما قبل وجود المعلوم مع انه خلاف ما تقرر فى مداركهم من ان له تعالى علما فعليا اجماليا مقدما على ايجاد العالم وسببا له قال فى حاشية الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وتناهيه فى جانب الماضى كما هو مذهب القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم تناهيه فى ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزمانى عندهم غائب عن زمان وحاضر فى زمان آخر وليس معدوما محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود فى زمانه وموضعه وحاضر عنده تعالى وان كان غائبا عنا انتهت قوله فيها هذه الاستحالة اى استحالة عدم علم البارى تعالى قبل وجود المعلوم واما الاستحالتان الاخيرتان من الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم عليه فواردتان على كل تقدير سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه كما لا يخفى قوله فيها واردة على تقدير حدوث الزمان يعنى ان بعضهم قالوا بان العالم حادث منته فى جانب الماضى وليس بقديم ازلى فعلى هذا كانت الاشياء الحادثة زمانا كانت او زمانيات قبل وجودها معدومة محضة ثم اوجدها البارى تعالى على الترتيب فلو كان علم البارى تعالى حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيه فيلزم ح انعدام العلم عند انعدام الاشياء المعلومات وهو باطل كما ترى فهذه الاستحالة ترد على حدوث الزمان قوله فيها وغير واردة على تقدير قدمه الخ توضيحه ان بعض الحكماء قائلون بقدم العالم وازليته وعدم تناهيه فى جانب الماضى فح لا يلزم استحالة عدم العلم عند عدم المعلوم اذ العالم ح لا يكون مسبوقا بعدم صريح فى الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قبلية له سبحانه على شئ من اجزاء العالم ح وما يتراءى من التقدم والتاخر فى اجزاء الزمان والزمانيات فانما هو بحسب اضافة بعضها الى بعض واما بالقياس الى ما هو متعال عن افق الزمان فليس هناك بعدية ولا قبلية فالمعدوم ح ليس معدوما محضا بل هو غائب عن زمان وحاضر فى زمان آخر قطعا فان نوح مثلا غائب عن زماننا وحاضر فى زمانه فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود فى موضعه ومحله وزمانه وحاضر عنده تعالى وان كان غائبا عنا واعترض بحر العلوم بما حاصله انه يلزم استحالة عدم العلم عند انعدام المعلوم حين قدم الزمان ايضا اذ يلزم انتفاء العلم فى مرتبة متقدمة على حضور هذه الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيلزم كون علمه تعالى انفعاليا مع ان علمه فعلى مقدم على الايجاد على ما تقرر عندهم وايضا يلزم ان لا يكون البارى تعالى خالقا بالارادة والعناية لاقتضائهما سبقة العلم عليهما واى استحالة اشنع من هذه واجيب عنه بان مراد المحشى من قوله فيلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم قبلية انفكاكية فى الخارج دون القبلية بحسب العقل وعلى تقدير قدم العالم لا يلزم تخلف العلم عنه تعالى فى الخارج كما يلزم على القائلين بحدوثه فان العالم على هذا التقدير موجود معه واما تخلف علم الواجب عنه باعتبار لحاظ العقل فى المرتبة المتقدمة على حضور هذه الموجودات فلا يضر اذ المراد هو التخلف فى الخارج فان المرتبة المتقدمة على الايجاد وحضور هذه الموجودات من المراتب العقلية فخلوه تعالى عن العلم فيها يستلزم الجهل فتدبر وان اختلج فى صدرك انه كما يقال حين قدم العالم يقال حين حدوثه فان كل واحد من اجزاء الزمان والزمانيات موجود

مولانا عبد العلی

في موضعه وحاضر عنده تعالى وان لم يكن موجودا في الخارج فلا يلزم استحالة عدم العلم فيزاح بانه حين حدوث العالم تحقق مرتبة للواجب في نفس
الامر ليس الزمان وهذه الزمانيات موجودة فيها فكيف يصح ان يقال ح ان كل واحد من اجزاء الزمان والزمانيات حاضر في موضعه وزمانه والكان غائبا
في هذا الزمان فان الزمان ح معدوم محض حقيقي لا يتصف بالوجود في الواقع اصلا الا التفات اليه بخلاف ما اذا كان العالم قديما معه تعالى من الازل
فانه يصح ان يقال ح ان كل واحد من الزمانيات واجزاء الزمان حاضر في موضعه وزمانه عنده تعالى وموجود فيه وان لم يكن موجودا في هذا الزمان
اذ ليست الممكنات ح معدومات حقيقية بل معدومات زمانية ونظيره ما يشاهد حال الكوفة والبيوت الواقعة فيها فانه اذا كان زيد وبكر في بيت من بيوتها
وغاب بكر عن ذلك البيت وسكن زيد فيه ودخل بكر في بيت آخر منها فلا يقال ان بكرا معدوم عن الكوفة بل هو غائب من بيت وحاضر في آخر والبكر
عند زيد معدوم ومن كان ناظرا للكوفة من فوق فيطلع على جميع ما في الكوفة فيكون البكر عنده موجودا وحاضرا في مكانه فكذا المعدوم الزماني معدوم
عند من كان في شبكة الزمان وحاضر عند من كان فوقه بمراحل عنه وهو الباري عز اسمه وان شئت زيادة التوضيح فتخيل سلسلة من الدرر غير متناهية
من الجانبين وضع القرطاس مثلا بين الدرتين فما كان من ظهر القرطاس من الدرر كان القرطاس حاجبا عنه لكن من كان فوق القرطاس لا يحجبه
القرطاس عن شيء بل هو ينظر الى الدرر التي في هذا الطرف والتي في ذلك الطرف فكذا المعدوم الزماني لوقوع الحجاب غائب عنا واما بالنسبة الى الباري تعالى
المتعالي الفوق ليس شيء محجوبا فكل حاضر في موضعه ثم اعلم ان جالينوس توقف في حدوث العالم وقدمه ولم يجزم باحدهما ولذا لم يعد من الفلاسفة
والنقل من افلاطون مضطرب فالبعض قالوا ان افلاطون قائل بقدم النفوس قدما زمانيا وهو الذي لا اول لزمانه لكن المتقدمين بالتقادم عنه وقد شاع في
الكتب الكلامية ان افلاطون قائل بقدم البعد المجرد عن المادة قدما زمانيا لكن كلام الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من المقالة السابعة من آلهيات الشفاء يأبى عن
هذا الانتساب والمتكلمون قائلون بحدوث العالم بالزمان كان باحداث الباري وابداعه بعد ان لم يكن بعدية زمانية كان الله ولم يكن معه شيء ولذا ورد عليهم
النقض بالزمان لان المتبادر من البعدية الزمانية ان المتقدم في زمان والمتاخر في زمان بعده فلو كان وجود الزمان بعد عدمه بهذه البعدية للزم ان يكون
للزمان زمان فقد اجيب عنه بان الزمانيات حادثة بالزمان بالمعنى المذكور ولا مشاحة فيه اما الزمان والعقول فلانتهاضهما من الزمان ليس لهما الحدوث الزماني
بالمعنى المذكور بل لهما الحدوث الفكي بان كانت منفكة ومعدومة في مرتبة ثم بعدها وجدت فتقدم اعدامها على وجوداتها تقدم سوى التقدمات الخمس
المشهورة وقد عبر عن هذا الحدوث والتقدم بالحدوث الدهري والتقدم الدهري والحصر في التقدمات الخمس انما هو باعتبار الاكثر ثم الحكماء استدلوا على القدم
بانه لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود الممكن موجودا في الازل ولا على الاول فيوجد الممكن المعلول ايضا والا لزم ان يتخلف المعلول عن علته التامة
وهذا باطل وعلى الثاني فاذا حدث الممكن فلا يخلو اما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر باق من علته التامة او بعد حدوث ذلك الامر فان كان الاول يلزم وجود
المعلول بدون تمام العلة التامة وهذا محال وعلى الثاني ينتقل الكلام الى ذلك الحادث فيلزم التسلسل وهو محال قح فيه خدشة اما اولا فبما اورده المحقق الدواني
باختيار الشق الثاني من الترديد الثاني ومنع استحالة اللازم وهو التسلسل وتوضيحه ان المستحيل منه هو ما يكون في الامور المجتمعة في الوجود وهذا الامر الاخير الحادث
الذي هو علة لحدوث المعلول يحتمل ان يكون معدا للوجود فلا يجتمع معه وهكذا فلا يلزم التسلسل المستحيل واما ثانيا فلان هذا الاستدلال منقوض بالحوادث
اليومية فانها حادثة بلا ريب مع ان الاستدلال جار فيه فان قلت هل لقولهم كان الله ولم يكن معه شيء حين القول بقدم العالم معنى ام لا قلت معناه
على رأيهم انه تعالى كان ولم يكن في مرتبة ذاته وصفاته شيء لان الواجب جل مجده كان في الواقع ولم يكن معه شيء والحق ظاهرا وتذنيبا ان العالم حادث
وان الله كان موجودا في نفس الامر ولم يكن معه شيء ثم ابدع المكونات وما ابدعها في الازل لسفالة رتبة الممكنات فان ذواتها قاصرة عن قبول الوجود
الازلي فالنقص يرجع الى استعداد المكونات لا الى الواجب جل مجده فانه فيض بحت وجود صرف يعطي كل شيء وجوده بحسب استعداده كما ان السحاب الماطر
اذا امطر في الرياض والاراضي اللطيفة يعطي زهر اللطيفة واذا امطر في الجبال لا تنبت شيئا وليس ذلك الا لاختلاف القابل لا لنقصان الفياض فتامل
قوله واستكماله بالغير معطوف على قوله عدم علمه تعالى وهذا ايراد ثان من الايرادات الثلث وتوضيحه انه لو كان علم الواجب حضوريا للزم اتحاد علمه تعالى
بالمعلوم الممكن المغاير لذات الواجب مغايرة ذاتية على مذهب الحكماء كما هو شان العلم الحضوري ومن المقرر في مقره ان العلم صفة كمالية يستكمل
العالم كما يشهد به قوله تعالى ومن اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن البين ان استكمال الشيء باحد المتحدين عين الاستكمال بالمتحد الآخر فلزم استكمال الواجب تعالى
بالممكن المعلوم المغاير وهو باطل لكونه نقصا في جنابه تعالى وتبارك قوله وزيادة صفة العلم معطوف على قوله عدم علمه تعالى وهذا ايراد ثالث من الايرادات
الثلث وتقريره انه لو كان علم الواجب حضوريا وفيه العلم والمعلوم متحدان ومن البين ان المعلوم الممكن زائد على ذاته تعالى ليس عينا له ولا جزءا له كما هو الظاهر وزيادة احد المتحدين على شيء

يستلزم زيادة المتحد الآخر عليه ايضا فيلزم ان يكون صفة العلم زائدة على ذاته جل وعلا ومغايرة له ولا يكون عينا له مع انه قد تقرر في مدارك الحكماء ان صفات الباري الثبوتية كلها عينه ليست بزائدة عليه قال بحر العلوم رح ان الاستكمال والزيادة امر واحد فعدهما ايرادين لا يصح لان الزيادة انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والا فاي استحالة فيها والجواب ان المحشي انما عدهما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة تستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات الحقيقية له تعالى فاستحالة الزيادة وان كانت في نفسها للزوم الاستكمال بالغير والاحتياج اليه لكن المحشي نظر الى ما قلنا فتدبر قوله والتحقيق الخ هذه المقدمة تمهيد للجواب الذي يندفع به الايرادات الثلث المذكورة حاصلها ان للعلم المطلق سواء كان حصوليا او حضوريا حادثا او قديما ثلثة معان يطلق عليها بالحقيقة والمجاز فالحقيقة للاول والمجاز في الاخيرين والالف واللام في العلم ليس للعهد مشيرا الى العلم الحصولي والحضوري الا لم يصح قوله اما الثالث فهو في العلم الحضوري الخ بل لتعريف الجنس وهذا لا شك فيه قوله الاول المعنى المصدري الياء للنسبة اي المعنى المنسوب الى المصدر من قبيل نسبة الفرد الى الكلي والتغاير الذي يكون بين الفرد والكلي كاف لادراج ياء النسبة فلا يتوهم ان الياء زائدة ليست للنسبة اذ النسبة تقتضي تغاير المنتسبين ثم اعلم ان هذا المعنى المصدري يعبر عنه بالفارسية بدانستن وهذا مما لم ينكره واحد من العقلاء وان اختلفوا في كيفية وقوعه كما يجيء تفصيل المذاهب والعجب من ملك العلماء دام ظله حيث فسر المعنى المصدري بحصول الصورة ثم قال وقد تحقق في الواجب سبحانه جميع تلك المعاني فان هذا يقتضي ان يكون علمه تعالى بحصول الصورة وهذا خلاف ما رامه المحشي المحقق رح من ان علمه تعالى عين ذاته فانه مبدء الانكشاف قوله والثاني مبدء الانكشاف حضوريا كان الانكشاف او حصوليا ثم اعلم ان المناسب كون المبدء صيغة آلة فمعنى مبدء الانكشاف آلة بدء الانكشاف وظهوره وهو ما به ينكشف المعلوم ويمتاز عند العالم ويؤيد هذا المعنى تفسير بعض الاعلام رحمه الله الانكشاف بقوله اي ما به ينكشف الاشياء عند العالم ولو قرء بصيغة الظرف كما هو المشهور يكون معناه محل بدء الانكشاف او زمانه فيرتكب المجاز في الصيغة ويراد معنى صيغة الآلة وقس على هذا لفظ منشاء الانكشاف قوله والثالث الحاضر عند الذات المدركة هي على صيغة اسم الفاعل وعند ههنا للمقارنة اعم من ان يكون الحاضر في الذات المدركة كما في علم النفس بالكليات فان صورها في النفس او في آلاتها كما في علم الجزئيات المادية فان صورها في الحس المشترك والخيال وغيرهما او عندها لا فيها ولا في آلاتها كما في حضور النفس عندها قوله اما الاول فهو امر اضافي حاصله ان العلم بالمعنى المصدري امر اضافي نسبي انتزاعي لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين وهما العالم والمعلوم فلا يكون عينا لا للعالم ولا للمعلوم اذ العينية تنافي البعدية على ان هذا المعنى اضافة والعالم لا يكون الا جوهرا والمعلوم قد يكون جوهرا وقد يكون كما وقد يكون كيفا وقد يكون من بواقي المقولات فكيف يكون ما هو من مقولة الاضافة عين ما هو من احدها والا لزم اتحاد المقولات وبالجملة ليس هذا المعنى المصدري متحدا مع المعلوم والاستكمال بهذا المعنى المصدري استكمال بالانتزاعي وهو تعالى منزه عن استكمال كذلك فليس الكلام فيه قوله اما الثاني فهو نفس المعنى الثالث يعني ان الثاني وهو مبدء الانكشاف نفس الثالث وهو الحاضر عند الذات المدركة في علم الممكن بنفسه كان او بغيره فان كل ما يكون فيه منشاء الانكشاف كالصورة العلمية في الحصولي والحالة الادراكية على تحقيق المحشي وغيره وكنفسه وصفاتها في العلم الحضوري فهو الحاضر عند الذات المدركة وهي النفس وكذا العكس الكلي فان ما لم يحضر الشيء عند المدركة كيف يكون منشاء الانكشاف للمعلوم عنده ومن هذا التفصيل علم ان المضاف في قوله في الممكنات محذوف والمعنى في علم الممكنات فان قلت ان المعنى الثاني وهو مبدء الانكشاف عين المعنى الثالث اعني الحاضر عند الذات المدركة في علمه تعالى بذاته كما هو الظاهر فما الوجه لتخصيص عينيتهما في الممكنات كما وقع من المحشي قلت ليس مراد المحشي رح التخصيص بل غرضه بيان الواقع ولا ضير فيه قوله اما الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم توضيحه ان المعنى الثالث وهو الحاضر عند المدرك في العلم الحضوري كما في علمنا بذواتنا وصفاتنا وعلم الباري بذاته وبالممكنات عين المعلوم عينية كائنة بحسب الذات والاعتبار في المصداق لاتحاد العلم والمعلوم فيه وفي العلم الحصولي غيره غيرية اعتبارية لا ذاتية بان يكون حقيقتهما مختلفة فان المعلوم فيه هو الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن مرتبة القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية والحاضر عند المدرك فيه هو الصورة المكتنفة باللواحق الذهنية وهذا عند الجمهور واما عند المحشي ومن تابعه في القول بكون العلم حقيقة هو الحالة الادراكية فالعلم بالمعنى الحاضر عند المدرك والمعلوم متغايران حقيقة اذ الحاضر عند المدرك هي الكيفية الادراكية القائمة بالنفس والمعلوم اي شيء كان فالعلم دائما يكون كيفية من مقولة الكيف والمعلوم من اي مقولة كان فاين الاتحاد بين العلم والمعلوم واما المعنى الثاني فهو في العلم الحضوري قد يكون عين المعلوم كما في علمه تعالى بذاته وعلمنا بذواتنا وقد يكون غيره ذاتا كما في علم الباري الاجمالي بالممكنات فان منشاء الانكشاف فيه هو ذاته تعالى والمعلوم معلولاته وفي العلم الحصولي غيره بالاعتبار اذ منشاء الانكشاف فيه على راي الجمهور الصورة الحاصلة في الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية

ت ١ مولانا عبد العلي ١٢٢٥

ت ٢ اي مولانا ولي الله ١٢٧٠

ت ٣ اي مولانا محمد مبين ١٢٢٥

والمعلوم هو الشيء من حيث هو ولما كان يرد على هذا القول ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري والعلم الحصولي كليهما متحدان بالذات فلم قال المحشي رح انه
في العلم الحضوري عين المعلوم وفي الحصولي غيره دفعه المحشي رح في حاشية الحاشية بقوله الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في الحصولي
ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه في حاشية الحاشية انتهت حاصل الدفع ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري
والحصولي كليهما في نفس الامر الا ان اتحادهما في الاول اتحاد محض لا تغاير بينهما في المصداق اصلا فان ما هو الحاضر نفس المعلوم بل التغاير في المفهوم بعد تحقق
المصداق ولا كلام لنا فيه وفي الثاني اتحاد مع تغاير اعتباري فان الشيء من حيث القيام والاكتناف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم فالمراد
بالغيرية الواقعة في الحاشية اي الغيرية بالاعتبار لا بالذات حتى يرد الايراد قال المحشي في حاشية الحاشية الاخرى تفسير العلم الحضوري بعين وجود التشخص
المعلوم فاسد لان العلم الحضوري ليس عين وجود التشخص المعلوم بل هو عين الصورة الخارجية وهي قائمة بعين وجود التشخص المعلوم انتهت قوله فيهما بل هو عين
الصورة الخارجية اي المعلوم اذ هي الحاضرة عند المدرك قوله فيهما بعين وجود التشخص المعلوم الوجود بمعنى الموجود واضافته من قبيل اضافة جرد قطيفة والمعنى بعين
التشخص المعلوم الموجود ولا يذهب عليك ان من فسر العلم الحضوري بعين وجود التشخص المعلوم اراد بالوجود الموجود وبالاضافة اضافة الصفة الى الموصوف
وغرضه ان العلم الحضوري هو التشخص المعلوم الموجود ولا شبهة في صحته فان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فتامل ثم بعد اللتيا والتي اقول انه قد وقع في كلام
المحشي رح طول ولو قال هكذا لكان اخصر واولى والتحقيق ان للعلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري وهو امر انتزاعي والثاني مبدأ الانكشاف وهو نفس الذات
في الممكنات والثالث الحاضر عند المدرك وهو في الحضوري عين المعلوم وفي غيره غيره انتهى قوله وقد تحقق في الواجب جميع تلك المعاني الخ هذا جواب حاصله
ان الاعتراض انما نشا من الاشتباه وعدم امتياز العلم الذي هو عين الباري تعالى من العلم الذي هو عين المعلوم غير الباري تعالى ففي الواجب تحقق المعاني الثلثة
للعلم وهو ظ لكن العلم الذي هو عينه تعالى هو المعنى الثاني وهو غير المعلوم اعني مبدأ الانكشاف دون المعنى الاول والمعنى الثالث اما الاول فلانه لا يصلح
العينية لا مع العالم ولا مع المعلوم كما مر واما الثالث فلانه عين الممكنات فلو كان عين الباري تعالى لزم اتحاد الممكنات به تعالى وهو باطل فيلزم من عدم المعلوم
انتفاء العلم الذي هو عين المعلوم دون العلم الذي هو عين الباري تعالى حتى يلزم جهله وعدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات فاندفع الاشكال الاول والاستكمال
للباري تعالى انما هو بالمعنى الثاني الذي هو عينه تعالى دون الثالث الذي هو عين المعلوم حتى يلزم الاستكمال بالغير فاندفع الاشكال الثاني ولا يلزم زيادة
صفة العلم ايضا لان الزائد على ذاته تعالى هو المعنى الثالث وهو ليس بصفة بل صفته هو المعنى الثاني وهو عينه فاندفع الاشكال الثالث فان قلت
ان المحشي قال وقد تحقق في الواجب جميع تلك المعاني والعلم الحصولي من جملتها وهو ليس بمتحقق في الباري تعالى عند المحشي فكيف يصح ما قال قلت معناه
انه تحقق في الواجب نوع واحد من انواع كل واحد من تلك المعاني الثلثة وهو الحضور بالمعنى المصدري ومبدأ الانكشاف الحضوري والحاضر عند المدرك
بلا توسط الصورة فان قيل مدار الاعتراض على تسليم المقدمة التي اخذها المحصلون بالقبول وهو ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ومن هذا الجواب يفهم
عدم الاتحاد فيه ففيه هدم اساس المسلم والكلام فيه قلت ملخص الجواب ليس هدم اساس المقدمة المذكورة بل تاويلها بانها مهملة في قوة الجزئية وليست بكلية كما توهم
المعترض فلا تجري في العلم الذي هو عينه تعالى فلا يلزم شيء من الاستحالات قال المحشي في حاشية الحاشية المعلقة على قوله لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني وقد يعبر عنه
بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي والخلاق للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود وهو ان يكون الصورة الواحدة محللة الى الصور المتعددة ولا ما يقال
في غير ذلك اي عدم تميز الشيء عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصله
شيئا بعد شيء والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو
الكل في وحدة انتهى فلا يرد في هذا المقام انه يلزم على ما ذكره تركب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فتامل فانه يحتاج الى تجريد
تام للذهن انتهت قوله فيهما وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي يعني وقد يعبر عن العلم الذي هو عينه تعالى اعني المعنى الثاني بالعلم الحقيقي لانه العلم حقيقة اذ به ينكشف الاشياء
عند الباري تعالى ولان هذا العلم كمال له تعالى مستمر لا يعدم في زمان اصلا بخلاف غيره من العلوم فصار كانه هو العلم في الحقيقة قوله فيهما والعلم الاجمالي انما سمي به لانه كما ان
في صورة العلم الاجمالي للممكنات امرا واحدا لكونه منشاء لانكشاف الكثيرين كما اذا علمنا زيدا وعمروا وبكرا وغيرهم بانهم حيوان ناطق كذلك في علمه الذي هو عينه تعالى منشاء
الانكشاف امر واحد بسيط وهو ذاته تعالى وان كان بين الاجماليين بون بعيد فان في العلم الاجمالي للممكن كشفا ناقصا اجماليا وفي علمه تعالى الاجمالي كشفا تاما
تفصيليا لان المعلومات فيه متمايزة امتيازا تاما قوله فيهما والخلاق للصور التفصيلية وانما سمي به لان هذا العلم لما كان عين الباري تعالى وهو خلاق للصور التفصيلية الحاضرة
عنده تعالى وهي المعلومات فكذا علمه الذي هو عينه يكون خلاقا للصور التفصيلية واراد بها الاشياء المفصلة سواء كانت ذهنية او خارجية وقد يسمى هذا العلم المبدأ للعلم

التفصیلی وهو علمه تعالی بالممکنات بعد ایجادها الآن هذا العلم عینه تعالی وهو تعالی مبدء للعلم التفصیلی فصار علمه الاجمالی ایضا کذلک لا لما یوهمه العینیة وقد یسمی علما فعلیا
لان هذا العلم الاجمالی مناط الفعل و الایجاد اذ هو قبل المعلوم وبحسبه یوجد المعلومات قوله فیهما ولیس معنی الاجمال الخ دفع دخل مقدر تقریره ان للاجمال معنیین الاول
ما یقال فی الحد والمحدود وهو ان یکون الصورة الواحدة محللة الی الصور المتعددة کصورة الانسان المحدود والمجمل فانها محللة الی الصور المتعددة المفصلة وهی الحیوان
والناطق وهذا المعنی لا یتصور فی علمه تعالی الاجمالی لان علمه الاجمالی هو عینه تعالی وهو تعالی واحد محض بسیط لیس فیه التکثر بنحو من الانحاء حتی ینحل الی صور متعددة
والثانی ما یقال فی غیر ذلک ای ما سوی الحد والمحدود وهو عدم تمیز الشیء عن جمیع ما یغایره یقال هذا الشیء مجمل ای غیر متمیز عن جمیع ما عداه وهذا ایضا غیر متصور
فی علمه تعالی اذ لو کان علمه مجملا بهذا المعنی لکان امرا ناقصا فکیف یجوز بهذا النقصان فی جنابه تعالی ثم اعلم ان قول المحشی ما یقال فی الحد والمحدود وهو ان یکون
الصورة الواحدة محللة الی الصور المتعددة یدل علی ان الاجمال الذی یقال فی الحد والمحدود هو کون الصورة الواحدة الخ ویؤیده ما وقع فی بعض النسخ کلمة ای
التفسیریة مقام قوله وهو وفیه ان الاجمال فی الحد والمحدود لیس بهذا المعنی لان المحدود مرکب من الاجزاء الحدیة التفصیلیة اجزاء ذهنیة للمحدود والصور المتعددة
التی الیها انحلال الصورة الواحدة لا تکون اجزاء لتلک الصورة الواحدة لا ذهنیة ولا خارجیة ولذا یقال لتلک الصورة انها بسیطة منحلة الی الصور المتعددة
فیلزم حینئذ تفسیر احد المتباینین بالآخر اجماله علیه هو بعبارة فالحق عندی ما فی بعض النسخ بالواو وحذف الضمیر بان یجعل هذا المعنی ثانیا فعلی هذا یکون المنفی معانی ثلثة
والمثبت رابعا ولکن یرد انه کان حق العبارة ان یدخل لا المزیدة للتاکید علی قوله وان یکون الی آخره بان یقال ولا ان یکون الصورة الواحدة الخ کما قال فی المعنی الثانی
اللهم الا ان یقال انه ترک لفظ لا ههنا لعدم الحاجة الشدیدة الیه او دخل فی المعنی الثالث للتنبیه علی انه یجوز ادخال کلمة لا التاکید لنفی ایضا وحاصل الدفع انه لیس
الاجمال ههنا ای فی علم الباری الذی هو عینه بالمعنیین المذکورین بل له معنی ثالث وهو ان یکون الشیء حقیقة واحدة یصدر عنها تفصیل الموجودات فعلمه تعالی
الذی هو عینه مجمل بهذا المعنی فانه لکونه عین الباری تعالی حقیقة واحدة یصدر عنها تفصیل الموجودات ای الموجودات المفصلة وهو علم بالفعل لا بالقوة بتمام المعلومات
ولما توهم المحشی ان هذا المعنی لعله یستبعده بعض العقول فاتی بنظیره تفهیما کما اثاره ابن سینا حیث مثله فی التحصیل بما حاصله ان یکون بینک وبین رجل فکان ای جار
مقابلک مناظرة فاذا تکلم الطرف بکلام طویل خطر ببالک حین کلامه بالاجمال من غیر تفصیل جوابه وهو الحالة البسیطة ثم تفصله باللسان شیئا
فشیئا الا ان هذا المعقول البسیط موجود فی عقولنا وعلم الواجب نفس ذاته تعالی فهذا تنظیر لعلم الباری تعالی من قبیل تنظیرات یختارها المعلم للتفهیم المتعلم
حتی یحصل فی قلبه تسکین واطمینان فی اثباته والغرض منه انه کما انه یمکن ان یکون الواحد منشأ الانکشاف الکثیر وقد شبهوا ایضا علمه الاجمالی بالنواة الواحدة
المشتملة علی جمیع ما فی النخل من الاغصان والاوراق والازهار والاثمار وعلمه التفصیلی بالنخل وهذا ایضا تنظیر للتفهیم لیس للتشبیه التام فانه لیس فی تلک النواة
جزء من اجزاء النخیل بل فیها استعداد ان یکون النخیل بخلاف علمه الاجمالی فانه لا قوة ولا استعداد فیه اذ لیس له کمال منتظر بل الامتیاز والانکشاف فیه بالفعل فتدبر
قوله فیهما بکلام طویل قید الطویل لیس باحترازی بل هو اتفاقی فان حکم الکلام القصیر ایضا کذلک قوله فیهما والی هذا الخ ولعل هذا دفع توهم من یتوهم ان کون العلم الفعلی
عینا للباری تعالی مناف لما قال الفارابی من ان علمه بالکل بعد ذاته فان البعدیة تنافی العینیة وحاصل الدفع ان الفارابی اشار الی العلم الاجمالی والتفصیلی ولیس
کلام المحشی منافیا لکلام الفارابی قوله فیهما فی الفصوص نقل عبارة الفصوص کما هو مناسبة بالمقام وتفسیرها والامتیاز بینهما بالخط العرضی وعده واجب الوجود
مبدء کل فیض فانه خالق کل شیء فهو ظاهر علی ذاته بذاته ولما کان انکشافه ذاته وهو ای یظهر بالعلم فله الکل من حیث لا کثرة فیه یعنی له کل الاشیاء فانه
مالک الملک والملکوت ولکن لا کثرة فیه ای فی ذاته اذ هی حقیقة واحدة بسیطة محضة فهو من حیث هو ظاهر ینال الکل من ذاته یعنی لما کان هو تعالی
خالقا للکل ومالکه وظاهرا علی ذاته ومعلوما لذاته فینال الکل بالنصب ای کل المعلومات علما من ذاته فیعلمها بذاته ویکون تلک الذات منشأ لانکشافها
فعلمه بالکل ای علمه التفصیلی الذی هو عین الممکن متحقق بعد ایجاد العالم لا الاجمالی الذی هو عینه تعالی بعد ذاته لان ذاته مقدمة علی جمیع الممکنات بعدیة
زمانیة بالمعنی الذی مر وعلمه بذاته ای علمه الاجمالی نفس ذاته اذ ذاته هی منشأ الانکشاف فیکثر علمه بالکل ای علمه التفصیلی کثرة بعد ذاته فانه لیس فی مرتبة
ذاته کثرة اصلا فقوله کثرة مفعول مطلق وفی بعض النسخ وکثرة علمه کثیرة بعد ذاته بالمبتدأ والخبر یعنی ان کثرة علمه التفصیلی باعتبار کثرة المعلومات
کثرة بعد ذاته ویتحد الکل بالرفع علی انه فاعل یتحد ای کل المعلومات متحدة بالنسبة الی ذاته باعتبار الحضور عندها فان الکل متساوی الاقدام فی
سلک الحضور عند ذاته تعالی وتبارک کونه موجودا بالباری تعالی فهو ای الواجب جل شانه الکل فی وحدة ذاته ای مبدء کل وخلاق کل وعالم کل وعلم
کل فی مرتبة ذاته فانه بذاته مبدء انکشاف کل وقال الفارابی فی موضع آخر من الفصوص لیس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالکل صفة لذاته
لیست هی ذاته بل لازمة لذاته وفیها الکثرة الغیر المتناهیة بحسب کثرة المعلومات الغیر المتناهیة فلا کثرة فی الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات

٤ بیان الاجمال ... ١٢ منه رح

٤ بیان تقریر الاعتراض علی النسخة الاولی ... ١٢ منه رح ... ای عین ذاته ١٢ منه رح ... ای علمه التفصیلی ١٢ منه رح ... ای عین ذاته ١٢ منه رح

لا بزمان انتهى قوله فيها فلا يرد في هذا المقام الخ تفريع على كون كلام الفارابي اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي وحاصله ان عبارة الفارابي لما كانت
اشارة الى العلم الاجمالي وغيره فلا يرد في هذا المقام انه يلزم من ظاهر قوله فهو الكل في حد ذاته تركب الواجب ومن ظاهر قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته اتحاده
تعالى بالممكنات ومن ظاهر قوله علمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته نقصان علمه الذي هو الكمال له تعالى فانه صار بعد ذاته واللوازم كلها بواطل ووجه
عدم الورود على ما فسرنا تلك العبارة ظاهر كما لا يخفى والفاضل السلكوتي[له] جعل هذا القول تفريعا على ارادة المعنى الاخير للاجمال فيصير كلام الفارابي معترضا
بين المتفرع والمتفرع عليه وحاصل المعنى انه لو اريد بالاجمال المعنى الذي يكون في الحد والمحدود فيلزم تركيبه تعالى ولو اريد به الاجمال بالمعنى الذي يكون في
الامر الواحد البسيط الذي ينتزع العقل عنه امورا متعددة من غير مدخل لما في تركيبه فيلزم اتحاده تعالى مع الممكنات ولو اريد بالاجمال المعنى الذي يكون
في الامور المتعددة المتمايزة في انفسها الملحوظة بلحاظ وحداني لا يمتاز فيه امر من امر فيلزم نقصان علمه تعالى ولما اريد المعنى الرابع فلا يلزم تركب الواجب
كما في الاول ولا اتحاده مع الممكنات كما في الثاني ولا النقصان في علمه تعالى كما في الثالث ولا يذهب عليك ما في هذا الجعل من التكلف فتدبر واعترض
بحر العلوم[له] ردا على ما حمل المحشي كلام الفارابي على العلم الاجمالي والتفصيلي بما توضيحه ان الفارابي قائل بكون علم الباري تعالى بالارتسام والانضمام بان
صور المعلومات منضمة مرتسمة في ذاته تعالى وهي مبادي لانكشافها فعلمه تعالى بها عنده حصولي لا حضوري فحمل كلامه على هذا الوجه توجيه لكلام القائل
بما لا يرضى به قائله فان قلت فما معنى هذه العبارة لما كان علمه تعالى بالممكنات عند الفارابي حصوليا قلت يرد على الفارابي القائل بكون علمه تعالى بها
حصوليا انه يلزم التكثر في ذاته تعالى وحدوث علمه تعالى وهو باطل فقال الفارابي لدفع هذا الايراد هذه العبارة ومعناها ان علمه تعالى بالممكنات بعد
ذاته اذ العلم ح عبارة عن الصور المنضمة وهي لا تكون الا بعد الموصوف بعدية ذاتية لا زمانية فلا يلزم حدوث علمه تعالى لكونه معه تعالى وعلمه تعالى
بنفسه عين ذاته لاتحاد العلم والمعلوم والكثرة التي في علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته تعالى
فلا يوجب التكثر في الصور التكثر في ذات الواجب والكل بالنسبة الى ذاته متحد فان للكل نسبة واحدة الى ذاته وهي نسبة المعلولية فهو مبدأ الكل و
في حد ذاته واجاب عن الاعتراض بعض الاعلام[له] بما توضيحه ان المحشي قال والى هذا اشار الفارابي ولم يقل ان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي
ولا مرية في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة لدفع لزوم التكثر في ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي الذي هو العلم
الحقيقي للباري تعالى عند المحشي وان لم يكن الفارابي قائلا به وقيل انا لو فسرنا تلك العبارة مطابقا لمذهبه لا يظهر منه شائبة من هذه المرتبة فضلا
عن الاشارة ولو فسرناها على خلاف مذهبه فهو توجيه كلام القائل بما لا يرضى به قائله فافهم قال المحشي في حاشية الحاشية المتعلقة على قوله لكن ما هو عينه
الى آخره اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين ما اوجده في الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة والعقل الكل عند الصوفية
والعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ والنفس الكل عند الصوفية والنفوس المجردة عند
الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوة الجسمانية التي تنتقش فيها صور الجزئيات المادية
وهي القوة المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة
عنده تعالى شانه انتهت قوله فيها عين ما اوجده الخ لان العلم التفصيلي للواجب تعالى هو المعنى الثالث من المعاني المذكورة وهو عين المعلوم بلا تغاير
اصلا والمعلوم عين ما اوجده الباري تعالى في الخارج فيكون العلم التفصيلي عينا لما اوجده ويسمى هذا العلم علما انفعاليا ايضا لكونه حاصلا بعد قبول
الممكنات اثر الايجاد ولا مضايقة في حدوث هذا النحو من العلم لانه امر مباين لذاته وصفاته تعالى قوله فيها في الخارج التقييد بالخارج ليس بالاحتراز
فان العلم بالمعنى الثالث عين ما اوجده في الذهن ايضا فلعل التخصيص لان الوجود الخارجي فرد كامل قوله فيها ومراتبه اي مراتب العلم التفصيلي او مراتب
ما اوجده قوله فيها احدها ما يعبر عنه بالقلم وهذه هي المرتبة الاولى كما جاء في الخبر اول ما خلق الله القلم فقال له الرب تعالى اكتب فقال ما اكتب فقال ما هو كائن
الى الابد وفي رواية اول ما خلق الله نوري وفي رواية اول ما خلق الله العقل فجميع ما هو كان ويكون مكنون في القلم فهو بجميع مكنوناته من الماديات
والمجردات والبسائط والمركبات والجواهر والعرضيات حاضر عند الباري عز وجل ففي هذه المرتبة تفصيل بالنسبة الى العلم الاجمالي فانه
فوق هذه المرتبة وعين للباري تعالى وبساطة واجمال بالنسبة الى المراتب الاخرى وهكذا في كل مرتبة قوله فيها الصوفية هم
قوم مجاهدون مرتاضون متبعون للشريعة يرون الامور الخفية المكان بالعيان بصفاء قلوبهم وجلاء صدورهم اللهم احشرنا
تحت ظل كلهم قوله فيها والعقول اي العقول المجردة عند الحكماء المشائية واما الاشراقية فيعبرونها بالعقول القاهرة قوله فيها

[له] اي المولوي عماد الدين ۱۲۷۶
[له] اي مولانا عبد العلي قدس سره
[له] اي مولانا محمد مبين رحمه الله

وثانيها الخ ففي هذه المرتبة تفصيل بالنسبة الى المرتبة الاولى واجمال بالنسبة الى المرتبتين الاخيرتين الآتيتين قوله فيها باللوح المحفوظ اي عن التغير والتبدل فصور الكليات من الاسباب والعلل مودعة في اللوح المحفوظ تستنبط من تلك الكليات الامور الجزئية وقد سميت هذه المرتبة باللوح لان اللوح كما يكتب فيه الاسطر كذا فيها في فصوص الفارابي لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط مسطح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني والكتابة تصوير الحقائق فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية انتهى قوله فيها وبالنفوس المجردة الكلية الفلكية وانما سميت هذه المرتبة بها لانها مجردة عن العوارض التي هي مناط الهذية ومدار الجزئية قوله فيها من صور الكليات وتلك الصور الكلية للموجودات وسائط في صدور تلك الموجودات عن الفياض الحق تعالى جده كما تقرر قوله فيها كتاب المحو والاثبات انما سميت هذه المرتبة بكتاب المحو والاثبات اذ القوى الجسمانية يمحو عنها الصورة الشخصية المنطبعة فيها وتثبت فيها اخرى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قوله فيها وهي القوة المنطبعة في الاجسام العلوية اي الاجرام الفلكية ونسبة هذه القوى الى الاجرام الفلكية كنسبة الخيال الينا قوله فيها سائر الموجودات الخ السائر بمعنى الباقي لا بمعنى الجميع كما لا يخفى اي بواقي الموجودات الخارجية والذهنية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها والتوضيح على ما افيد من جد ابي واستاذي قدوة المحققين نور الله مرقده انه لما وقع فيض الباري على العقل ولا علم مع ما فيه من صور المعقولات اولا ثم علم النفوس الفلكية المجردة مع ما فيها من العلوم والمعارف لفيضانها منه ثانيا بواسطة العقل ثم علم النفوس المنطبعة مع ما فيها لفيضانها منه تعالى بعد النفوس الفلكية ثم يعلم سائر الموجودات الخارجية والذهنية التي فاضت عنه تعالى بواسطة الحركات الجزئية التي تنبعث عن القوى الجزئية المنطبعة في الافلاك ثم علم انه يجب علي ان انبهكم على فائدة جليلة تخلو عنها اكثر الزبر المتداولة وهي ان العلم الاجمالي الذي ثبت من هذا التحقيق للباري جل ذكره يحتمل وجهين احدهما ان يكون فردا آخر سوى الحضوري والحصولي ولكنه لما لم يوجد في الممكنات ولا يكون كاسبا ولا مكتسبا فلم يبحث عنه في المنطق ولم يذكر في تقسيم العلم في فواتح كتب المنطق والظاهر هذا فان العلم والمعلوم في الحصولي والحضوري متحدان ذاتا غاية الامر ان في الحصولي تغايرا اعتباريا ايضا وفي الحضوري اتحادا محضا وهذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم والمعلوم اصلا لا ذاتا واعتبارا او لا ذاتا فقط فكيف يقال انه من احدهما فالتقسيم ايضا يصلح ان يقال ان العلم اما حضوري ان كان حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف ولم يحتج الى حصول صورة عند العالم او حصولي ان كان بحصول الصورة منه عنده او ذاتي ان كان عين ذات العالم ونفسه ولا يكون محتاجا الى حصول المعلوم او حضوره عنده وهذا معنى ما قال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي من ان العلم الاجمالي مبدء للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى ملخصا فان هذه العبارة تدل بحسب الظاهر على ان العلم الاجمالي ليس بحضوري ولا حصولي بل هو فرد آخر من العلم وثانيهما ان يكون حضوريا الا ان العلم الحضوري له تعالى على قسمين احدهما الاجمالي وهو يكون بان يكون المعلوم حاضرا عنده تعالى من حيث كونه المعلوم منطويا ومندرجا في وحدة ذاته ومعلولا له وثانيهما التفصيلي وهو يكون بان يكون المعلوم حاضرا عند الواجب على حسب الخصوصية ولا ريب في تحقق العينية مع المعلوم في العلم الحضوري التفصيلي وما تقرر عندهم من ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فالالف واللام على الحضوري للعهد الخارجي اشير بها الى العلم الحضوري الذي هو ما وراء العلم الاجمالي فتقسيم الحضوري ح ان يقال الحضور فيه لا يخلو اما ان يكون بالعينية بان يكون الحاضر عين العالم واما ان يكون بالاتصاف بان يكون ما هو الحاضر عند العالم صفة من صفاته القائمة به واما ان يكون بالانطواء بان يكون ما هو الحاضر معلولا للعالم ومنطويا فيه الاول كما في علم المجردات من العقول والنفوس بذواتها وعلم الواجب بنفسه والثاني كما في علم المجردات من العقول والنفوس بصفاتها الانضمامية والثالث كما في علم الباري الاجمالي للممكنات ويمكن ان يقال ان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي ذاته تعالى فالعلم والمعلوم بالذات متحدان كما هو شان العلم الحضوري ح فعبارة المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي مأولة بما قال به استاذي وجد ابي قدوة المدققين نور الله مرقده من ان العلم الاجمالي ايضا حضوري فذكر الحضوري في التفصيلي ليس للتخصيص بل للتوضيح والتبيين اذ في حضوريته نوع خفاء بخلاف العلم الاجمالي فانه لما كان فيه كل من العالم والمعلوم بالذات والعلم عين الآخر من جميع الوجوه يكون علما حضوريا بلا ريب لا خفاء فيه ليحتاج في ازالته الى التوضيح انتهى فان قلت ان الشيء انما يكون مبدء للانكشاف شيء آخر اذا كان عينه كما في العلم بكنهه او ذاتيا له كما في علمنا الانسان بالناطق او عرضيا له كما في العلم بالوجه ولا شك ان ذات الباري تعالى ليس عينا للممكنات ولا عرضيا له ولا ذاتيا له فكيف يكون مبدء لانكشافها قلت انه قد تقرر عند الصوفية انه ليس في عالم الكون الا ذات واحدة وهي الوجود وهي تتطور بتطورات اعتبارية فالمنظور بكل تطور هو الممكن والمعري عنه هو الواجب فحال الممكنات بالنسبة الى الواجب كحال الاوصاف

مولانا ظهور الله قدس سره ١٢ ... اي مولانا ظهور الله

الانتزاعية بالنسبة الى منشأها فكما ان الاوصاف الانتزاعية كالزوجية موجودة بوجود منشأها كالاربعة اذ الزوجية حال من احوالها وباعتبار من اعتباراتها وبهذا الوجود صارت الزوجية تترتب عليها الآثار فكذا الممكنات موجودة بوجود الباري وتترتب عليها الآثار بهذا الوجود فان خلج في صدرك ان حال الممكنات بالنسبة الى الواجب لما كان كحال الاوصاف الانتزاعية بالنسبة الى منشأها فينبغي ان يحمل الممكنات على الواجب كما يحمل الاوصاف على منشأها بان يقال الاربعة زوج والسماء فوق فان اتحاد الوجود موجب للحمل نزاح بان مجرد الاتحاد في الوجود لا يكفي للحمل بل لا بد من علاقة خاصة مجهولة الكنه وانا نعلم بداهة انها متحققة بين الابيض والجسم لا بين الممكن والواجب فتامل واذا تمهد هذا فنقول ان الذاتي انما يكون مبدأ الانكشاف للذات لانه مقوم له والعرضي انما يكون منشأ الانكشاف لانه متحد مع ما هو عرضي له في الوجود واذا كان تقويم الواجب لنا فوق تقويم الذاتي وكونه متحدا بالوجود معنا فوق اتحاد العرضي لما هو عرضي له في الوجود فكيف لا يكون الواجب مبدأ للانكشاف **قوله** وهو مبدأ الخ الغرض منه دفع ايرادين الاول ان ذات الواجب تعالى واحدة فكيف تكون منشأ الانكشاف الكثير والثاني ان الممكنات تكون معدومة فكيف يتعلق بها العلم فان علم الشيء فرع وجوده في الذهن او في الخارج وحاصل الدفع ان الصورة الواحدة الفرضية المتعلقة بجميع الاشياء تكون مبدأ الانكشاف جميع الاشياء لمن حصلت له تلك الصورة سواء كانت تلك الاشياء موجودة او معدومة فقس عليها ذات الواجب تعالى فانه بنفس ذاته منشأ الانكشاف جميع الاشياء لا ينتظر في تحصيل الكمال الى غيره وجميع الاشياء معلومة عنده موجودة كانت او معدومة فلم يلزم من عدم تلك الاشياء عدم علمه الا ترى انه لا يلزم من انعدام المعلوم الخارجي انعدام العلم لبقاء مبدأ الانكشاف وهو الصورة في الاذهان قد قيل اما اولا فبان المعدومات التي لا تحقق لها كيف يتعلق العلم بها فانه لا بد لصدق الموجبة من وجود الموضوع فكيف يصدق على المعدوم البحت انه معلوم اللهم الا ان تثبت ان للمعدومات ثبوتا وتقررا بنحو ما قبل وجودها حتى يكفي هذا الثبوت لتعلق العلم واما ثانيا فبان قياس علم الواجب على الصورة قياس مع الفارق فان الصورة الواحدة الفرضية منتزعة عن جميع الاشياء وموجودة في الذهن بخلاف الواجب ويمكن ان يقال ان القياس في مبدئية الانكشاف لا في جميع الاوصاف واما ثالثا فبان علمه تعالى عند المحشي علم اجمالي وهو حضوري او غير الحضوري والحصولي كما مر فكيف يشبه بالصورة العلمية فانها علم حصولي على ان اطلاق الصورة على الواجب تعالى كيف يجترء عليه فانه لم يسمع من الشارع ويمكن ان يقال ان المحشي ما اطلق الصورة على الواجب تعالى بل انما شبه علمه بها في كونه مبدأ الانكشاف لا في جميع اوصافها فلا ضير فتدبر **قوله** وتمام القول فيه اي في علم الواجب تعالى بالممكنات اقول لما كان مسئلة علم الواجب تعالى من المسائل المهمة اردت بذكرها اجمالا لافراغ الذمة فاقول كما ان البناء يتصور اولا صورة البناء ثم يوجده على حسب ما تصوره كذلك الواجب تعالى علم اولا جميع العالم بالامتياز التام والفعلية البحتة وهذا هو علمه الفعلي الاجمالي ثم اوجده على حسب ما علمه علم جميع العالم ثانيا بانه مطابق لما تصوره وهذا هو علمه التفصيلي وقال بعض اهل يونان من سفهاء الفلاسفة انه لا علم له تعالى بشيء من الاشياء اصلا فهو جاهل محض مستدلا بان العلم نسبة واضافة بين العالم والمعلوم وهي تستدعي تغاير المنتسبين وليس بين الباري تعالى ونفسه تغاير فلا يتحقق له تعالى علم بذاته ومن لا يعلم الذات كيف يعلم الاغيار فانتفى العلم عن الباري تعالى راسا والعياذ بالله اما فهموا ان تغاير الطرفين بالاعتبار كاف لتحقق النسبة وقال بعضهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة ومشرب الفرقة القليلة انه تعالى لا يعلم نفسه فقط وقال الشرذمة القليلة انه تعالى لا يعلم غيره وبعض قالوا انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية وذهب فرقة الى انه تعالى لا يعلم علمه وهم يستدلون على مخيلاتهم بدلائل كثيرة مذكورة في المطولات ومن تامل في ثمرات اعضاء الانسان وعرف احوال الملك والجان ونظر في خواص النباتات وتفكر في عجائب الجمادات وخيل وضاع السماء وحركاتها وفوائد النجوم وتاثيراتها وغيرها من الكائنات والموجودات كيف يتاتى في علم من شيء هذه الامور يقول مصدقا ربنا ما خلقت هذا باطلا قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير والسماء ذات بروج والارض ذات فجاج كيف لا تدلان على العالم اللطيف الخبير واستدلوا على علمه تعالى بنفسه بان الباري تعالى مجرد عن المادة وكل مجرد عن المادة فهو عالم بذاته اما الصغرى فلان الباري لو كان ماديا لكان اما جسما او حالا في مادة او نفس المادة والاول يستلزم التركيب والثاني يستلزم الاحتياج الى المحل وهما محالان في جنابه تعالى والثالث ايضا باطل لان المادة بنفسها في مرتبة القوة المحضة تحتاج في تقومها الى الصورة والباري تعالى في مرتبة الفعلية البحتة فكيف يكون مادة واما الكبرى فلان العلم هو حضور حقيقة الشيء مجردة عن المادة عند الذات المجردة المستقلة وذات الباري تعالى حاضرة عندها بلا توسط الغير فهو عالم بذاته واستدل على علمه تعالى بالغير تبعا للمتكلمين بانه قادر وكل قادر عالم اما الصغرى فمن المسلمات واما الكبرى فلان القدرة هو الفعل بالاختيار فلا بد من سبقة العلم عليه فجمهور العقلاء من الحكماء اتفقوا على انه تعالى عالم بنفسه وبجميع الاشياء قبل الايجاد فهذا العلم اما ان يكون جزء الباري اي عينه او امرا خارجا فاما منضم معه او منتزع عنه او منفصل والى جزئيته لم يذهب ذاهب للبساطة تعالى وههنا خارجا على ما تقرر والى شق الانضمام ذهب ارسطو وابو نصر وابو علي حيث قالوا ان علمه تعالى بسلسلة الممكنات

علم حصولي يرتسم صورها في ذاته جل وعلى وتلك الصور مبادٍ لانكشاف المعدومات والموجودات كلها عنده تعالى فعلمه تعالى عندهم بالممكنات يكون مقدما على ايجاده فلا
يلزم عليه الاستحالة الاولى من الاستحالات المذكورة اعني لزوم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات ويرد عليه امور الاول انه اذا اراد الله تعالى خلق العقل الاول
فخلقه لا يكون بالاضطرار والا يلزم كون الباري تعالى مضطرا بل خلقه يكون بالاختيار والارادة وهو يوجب سبق العلم فلا بد من ان يعلم الله تعالى العقل الاول
قبل وجوده والعلم على هذا التقدير صورة مرتسمة منضمة في ذاته تعالى ولا خالق لهذه الصورة الا هو فيكون هذه الصورة التي هي العلم اول المعلولات للباري ولما كانت
تلك الصورة صورة مرتسمة وعرضا كانت اضعف في الوجود من الوجود من الجواهر لانها قائمة بالذات والاعراض قائمة بالمحال فيلزم ان يكون اول المعلول
اضعف من البواقي مع انه قد تقرر في اسفارهم ان المعلول الاول يجب ان يكون اقوى من سائر الممكنات تقتضي مطالبة البرهان على ان المعلول الاول يجب
ان يكون اقوى من سائر الممكنات فاقول لو كان معلول اقوى من المعلول الاول فاما ان يكون هذا المعلول قبل المعلول الاول او بعده او في درجة المعلول
الاول والاول بط اذ لو كان هذا المعلول قبل المعلول الاول لا يكون المعلول الاول اولا وقد فرضناه اولا هف ولا سبيل الى الثاني ايضا اذ لو كان هذا
المعلول بعد المعلول الاول لكان ثانيا وليس صدور المعلول الثاني الا بوساطة المعلول الاول ثم يلزم خساسة العلة وهو المعلول الاول عن المعلول وهو المعلول الثاني الاشرف وهو من
الاباطيل والثالث ايضا لا يقبله العقل السليم اذ لو كان المعلول الثاني الاشرف في درجة المعلول الاول الاخس يلزم صدور المعلولين في درجة واحدة من واحد
بسيط وهو الباري تعالى وهذا خلاف ما تقرر في كتبهم من ان الشيء الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد واذ بطلت هذه الشقوق تقرر ان المعلول الاول
يكون اشرف من سائر المعلولات وهو المطلوب وللتفصيل موضع آخر والثاني انه من اجلى البديهيات تغاير علمي الباري تعالى بالنسبة الى بكر وخالد لتغاير صورتيهما
المنتزعتين الحاصلتين في ذاته تعالى فكما ان المعلومات غير متناهية كذلك علومه تعالى بحسبها ايضا غير متناهية اذ لكل معلوم علم وجميع المعلومات الغير
المتناهية مترتبة عنده جل وعلى بتعين الاول والثاني والثالث وهكذا فكذلك علومها ايضا مترتبة بالعرض فان العلم المتعلق بالحادث امس اول والعلم المتعلق
بالحادث اليوم ثان وبالحادث الغد ثالث وهكذا فح يكون هذه العلوم امورا غير متناهية موجودة فان الكلام في العلم الفعلي الاجمالي له تعالى ومترتبة و
لو كان الترتيب بالعرض وهذا القدر من الوجود والترتب يكفي لجريان براهين التسلسل فقد بطل كون العلوم امورا منضمة قال العاشق بالله مظهر
انوار الحق مولانا محمد نور الحق قدس سره في بعض تحريراته ان اريد تغاير العلم المتعلق بخالد للعلم المتعلق ببكر ان مبدء الانكشاف متغاير فلا نسلم
اذ مبدء الانكشاف هو الباري وهو واحد لا كثرة فيه حتى يتغاير وان اريد نفس الانكشاف فنسلم ان الانكشافين متغايران ولكن الكلام لنا فيه
ولا يذهب عليك انا نختار الشق الاول ونقول ان مبدء الانكشاف عند المتكلمين الثلث ليس ذات الباري تعالى بل علمه تعالى عندهم حصولي فمبدء الانكشاف
هي الصور كما هو شان العلم الحصولي وصور المعلومات متغايرة والثالث ان هذه المنضمات اعني العلوم صدورها منه تعالى لا يخلو اما ان يكون بالايجاب في الاضطرار
بدون الاختيار او يكون بالاختيار والوجدان السليم يحكم ببطلان الشق الاول اذ الاضطرار نقص في جنابه تعالى ولما كان الموجد بالاختيار يعلم الموجد اولا ثم
يوجده فالثاني يوجب سبقة العلم للباري تعالى على وجودها فننقل الكلام الى هذا العلم فانه ايضا امر منضم على الفرض فصدوره اما بالاختيار او بالاضطرار الثاني باطل
لما مر والاول يوجب سبق العلم بهذا العلم وهكذا فاما ان يذهب السلسلة الى غير النهاية فيلزم التسلسل في جانب الماضي بان يكون العلم الباري تعالى بهذا علم
آخر قبله وهذا ايضا اختياري فله علم آخر قبله وهكذا ومن المعلوم انه لا شك في استحالته او ينتهي السلسلة بان يكون الانتهاء الى علم يكون عين الذات لا ان يكون
منضما معه وهذا هو المطلوب في قبيلنا اولا فبانه لا يلزم المطلوب من الانتهاء الى العلم الذي يكون عين الذات فانه انما يثبت ح عينية علم العلم للذات تعالى لا عينية
هذا العلم والمطلوب هذا لا ذلك ويمكن ان يقال ان حقيقة العلم متحدة فاذا ثبت اتحاد بعض افرادها ثبت اتحاد جميع افرادها واما ثانيا فبما افاده بحر العلوم في حاشيته
على شرحه لمسلم العلوم قدس سره بان العلم صفة كمالية وفي اضطرارها الانقص بل النقص في اختياريتها اذ لو كانت هذه الصفة اختيارية ومقدورة له فالله
قادر ان شاء علم وان شاء لم يعلم ومشية عدم العلم جهل فعلى تقدير اختيارية صفة العلم يلزم جهله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والرابع انه يلزم ح استكماله
تعالى بالغير وهي تلك الصور وهو محال ح فيان المحال الاستكمال بالامر المنفصل لا بالصفة القائمة بجنابه تعالى والخامس انه يلزم زيادة صفة العلم
عليه تعالى وهي الصور مع انهم قائلون بكون صفات الباري عينه ولعل متبعي المعلمين يقولون ان الصفة الحقيقية ما يكون زائدا على الموصوف
فلا ضير في كون صفة العلم زائدة على ذاته تعالى كيف فان من يقول بكون صفات الباري تعالى عينه يقول بنفي الصفات
غاية الامر انه يقول بترتب ما هو ثمرة الصفة على ذاته تعالى فتدبر والى الشق الرابع اعني كون علم الباري تعالى منتزعا عنه ذهب بعض المتكلمين
حيث قالوا ان للباري تعالى صفة واحدة بسيطة ذات اضافة وتعلق الى المعلوم فبها ينكشف كل واحد واحد من الممكنات المعلومات بالاضافة

ط١
اسـ
مولانا
عبد العلي
قدس سره
١٢

الخاصة له وهو معنى انتزاعي فيرد عليه اما اولا فبان المعنى الانتزاعي لا بد له من منشأ الانتزاع والا لم يكن انتزاعيا بل يصير اختراعيا فالعلم الذي
هو معنى انتزاعي اما ان يكون منشأ الانكشاف للمنكشفات بحسب نفس مفهومه الانتزاعي او بحسب منشأه والاول باطل اذ الامر الانتزاعي لا وجود له
قبل انتزاعه من المنشأ واما بعده فذلك المنتزع يصير منضما قائما بالمنتزع وهو الواجب فيلزم عليه ما لزم على شق الانضمام ولا سبيل الى الثاني ايضا فانا
نتكلم في المنشأ بل هو عين الواجب او جزء له او امر خارج عنه منضم معه او منفصل عنه ومنتزع عنه والاول يستلزم المطلوب فان منشأ الانكشاف وهو منشأ
الانتزاع ح عين ذاته تعالى والثاني والثالث باطلان كما مر والرابع ايضا باطل كما سيجئ وعلى الخامس نقول ان المنشأ المنتزع اما منشأ الانكشاف بنفسه
او بحسب منشأه وهكذا فيلزم التسلسل في المناشي للمنتزعات وهو باطل وكيان التسلسل في المناشي لكونها اعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يكون
مستحيلا فتدبر واما ثانيا فبانه يلزم ح الاستكمال بالغير لان العلم صفة كمالية وهو ح ممكن غيره تعالى والاستكمال بالممكن للواجب اشنع واما ثالثا فبانه
يلزم ح زيادة صفة العلم عليه تعالى لان الاضافات زائدة على ذاته وهم يلتزمون ذلك فلا شناعة عليهم واما رابعا فلان تلك الصفة ممكنة محتاجة
لا بد لها من علة وهي اما غير ذاته تعالى او هو تعالى والاول باطل والا يلزم احتياج الباري في الاستكمال بالعلم الى الغير والثاني ايضا باطل لانه تعالى لو كان
علة لتلك الصفة والعلة قبل المعلول فيكون الباري في مرتبة تقدمه على تلك الصفة جاهلا او العقل لا يجتري عليه ان قلت ان المحال انما هو خلو الباري عن العلم
في الخارج واما في تصور العقل فليس خلوه بمحال قلت ان مرتبة تقدمه على تلك الصفة من المراتب لنفس الامرية فيلزم الخلو في نفس الامر وهو محال واما خامسا
فبانه يلزم على مذهبهم ان يتعلق الاضافة بالمعدومات فانه تعالى عالم بها ايضا ويمكن ان يجاب عنه بان المعدوم الخارجي وان كان معدوما في الخارج الا انه
يجوز ان يكون له ثبوت علمي فح لا يلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف فتدبر وفي الخامس اعني كون علم الباري تعالى منفصلا عنه تحقيق خمسة مذاهب المذهب
الاول ما قاله بعض المشائين من ان صور الاشياء المعدومة والموجودة باسرها حاصلة في العقل الاول وهو نفسه مع ما فيه علم له تعالى فانه حاضر بنفسه
وصفاته عنده تعالى وفيه اما اولا فبان العلم صفة كمالية له تعالى فلو كانت صفة العلم مغايرة له منفصلة عنه لزم زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير وهو باطل
واما ثانيا فبانه لما كان العقل الاول مع ما فيه من صور الاشياء علمه تعالى فيلزم ان يكون صدور العقل الاول من الباري تعالى بالاضطرار لا بالاختيار
اذ الصدور بالاختيار يستدعي سبقة العلم عليه وح ليس علم الباري سابقا على العقل الاول فان علمه عبارة عنه معها والصدور بالاضطرار نقص ولا يذهب عليك
ان صدور الصفة الكمالية التي منبعها نفس الذات بالاضطرار ليس بنقص انما النقص في صدورها بالاختيار وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر واما ثالثا فبانه
لما كان علم الباري تعالى عبارة عن العقل الاول مع ما فيه من الصور فيلزم ان يكون الباري تعالى قبل ايجاد العقل الاول جاهلا اذ ليس قبل وجوده علم فان علمه
عبارة عنه مع ما فيه وهذا سخيف عندهم والمذهب الثاني قول سقراط وتلميذه افلاطون سيد الاشراقيين ومتابعيه من ان الباري تعالى عالم بالممكنات
بان صورها بتمامها قبل وجوداتها الخارجية منفصلة عن الباري تعالى قائمة بذواتها مجردة عن المادة حاضرة عنده تعالى فهذه الصور هي علوم الباري
وفيه اما اولا فبانه يلزم ح الاستكمال بالغير وهي الصور واما ثانيا فلانه يلزم ح زيادة صفة العلم عليه تعالى وهي هذه الصور واما ثالثا فلان بعض الاشياء جواهر وبعضها
اعراض والاعراض قيامها ووجودها في محالها فكيف تقوم بذواتها اللهم الا ان يقال ان المراد بالقيام بنفسها هو ان لا تقوم بالعالم بها وهو الله سبحانه
قائمة بنفسها او بغيرها فيجوز ان يكون السواد مثلا قائما بمحله كالثوب وغيره قائم بالباري العالم به على انه يجوز ان يكون لشئ عرضا في عالم وجوهرا في عالم
آخر الا ترى ان اعمال الانسان اعراض في الدنيا وتصير جواهر في العقبى وقت ان توزن كما ذهب اليه بعض المحققين واما رابعا فبان صدور تلك الصور
من الواجب تعالى لا من غيره ولا ريب في ان هذه الصور تكون ضعيف الوجود باللحاظ الى ذوي الصور فيلزم كون الصادر الاول ضعيفا وهذا باطل كما مر واما خامسا
فلانه يلزم ح ان لا يكون الباري في مرتبة متقدمة على هذه الصور عالما بالشئ اذ علمه عبارة عنها واما سادسا فلما قال القاضي من ان هذه الصور الموجودة
لذواتها اما واجبة لذواتها وهو محال للزوم تعدد الواجبات او ممكنة فائضة الذات والوجود عنه تعالى فهي لا محالة مسبوقة بالعلم سبقا ذاتيا تحرزا
عن الجهل المستحيل فعلمه تعالى بها اما بصور اخر مثلها فيلزم الدور او التسلسل او بذاته تعالى فيكفي ذاته تعالى في الانكشاف فلا بد من ان يكفي اولا ولا يحتاج
الى هذه الصور اقول مثل هذا غريب عن مثله فان سبقة العلم انما يجب اذا كان صدور تلك الصور بالاختيار ولم لا يجوز ان يكون صدور هذه الصور
بالاضطرار ولا يلزم سبقة العلم على الاصدار كما قد مر والثالث مذهب الشيخ صاحب الاشراق شهاب الدين المقتول السهروردي وهو ان الله تعالى نور الانوار ظاهر
لذاته وغيره مظهر به فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض فلا يحجبه شئ عن شئ فيدرك جميع الاشياء بالاشراق الحضوري وهو غير قائم بذاته تعالى بل
منفصل عنه سبب الانكشاف جملة المعلومات كما ان النهار مشرق وليس الضوء قائما به ويرد عليه ما مر من الاستكمال بالغير والاضطرار في صدور هذا الاشراق وغيرهما

وقد عرفت ما على الاضطرار فتذكره الرابع مذهب طائفة من المشائين من ان الممكنات تمامها موجودة في عالم الدهر والثبوت الدهري عبارة عن الثبات النفس
الامري الذي لا يوجد فيه ما يقتضى التجدد والتقدم والتاخر فهذه الممكنات الحاضرة عند البارى تعالى الموجودة في الدهر هو علم البارى بها ويرد عليه امور منها انه يلزم
على هذا المذهب ان لا يكون البارى تعالى عالما بالممتنعات كشريك البارى تعالى والممكنات المعدومة من الازل الى الابد كسكون الفلك اذ ليس لها وجود في الدهر
فلا سبيل الى علمه تعالى بها وان اختلج في صدرك ان علم البارى تعالى قسمان احدهما بالوجود الدهري وهو علم الممكنات الموجودة في الدهر وثانيهما بطريق آخر
وهو علم الممكنات المعدومة والممتنعات فازحه بان هذا احداث قول جديد يخالف ما عليه الجمهور من ان علم البارى تعالى حقيقة واحدة متحدة وان كانت تعلقاته
مختلفة متعددة ومنها انه يلزم ان لا يكون البارى تعالى عالما بشئ في مرتبة قبل وجود هذه الممكنات وهو جهل ومنها الاستكمال بالغير اذ العلم صفة كمالية وهو على
هذا التقدير منفصل ومنها انه يلزم الاضطرار في صدور هذه الممكنات وقد مضى ما عليه فتدبر ومنها انا نبطل اجتماع الممكنات في الدهر لا بما قال المحقق
ره من ان الماضيات والمستقبلات كلها موجودة في الدهر وفيها ترتب في الدهر فيجرى براهين التسلسل لان القائلين بالمعية الدهرية يقولون لا تقدم
فيه ولا تاخر فلا ترتيب بل بما استدلوا على بطلانه من انه لو جازت المعية الدهرية للزم التداخل والتالى بط فكذا المقدم ووجه الملازمة ان الماء مثلا كان
في الكوز امس ثم نصب منه اليوم ودخل فيه الهواء لاستحالة الخلاء فلو جازت المعية الدهرية يجب ان يكون الماء والهواء كلاهما في الدهر في كوز واحد وان هذا
الا تداخل ومن انه كان زيد مثلا قائما امس وقاعدا اليوم فلو جازت المعية الدهرية للزم ان يكون زيد في الدهر قائما وغير قائم وهل هذا الا اجتماع النقيضين في
نفس الامر ولا شك في بطلانه وللتفصيل موضع آخر الخامس قول بعض المعتزلة من ان علم البارى هى الممكنات الثابتة قبل وجوداتها الخارجية من
غير وجود وفيه امور منها انه يلزم الاستكمال بالغير وهو بط ومنها ان الثبوت هو الوجود فلا معنى لقولهم من غير وجود وما قال رئيس المتاخرين في الاربعين
من ان الاشياء كلها ثابتة عنده تعالى ثبوتا علميا من غير تحقق واقعي خارجي او ذهني كالسراب فمردود بان تحقق الشئ وحضوره عند العالم من غير وجود له
في نفس الامر في الذهن او في الخارج غير معقول على ان القضية الموجبة كقولنا زيد معلوم تقتضى وجود الموضوع ضرورة ان الايجاب يقتضيه والقياس على السراب
مع الفارق فان الصورة السرابية وان ليست بموجودة في الخارج لكنها موجودة في الحس المشترك وان لم يكن منشاء ها صحيحا وليس شئ في الممكنات قبل وجوداتها
الخارجية وفي شق العينية يتحقق ثلث مذاهب الاول ما ذهب اليه فرفوريوس من اليونانيين من ان العالم في علم البارى تعالى بالمعلومات والعلوم
متحدان والثاني مقولة بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات اذ ليس في عالم الا ذات واحدة هو الوجود فاذا تخصصت
باى تخصيص كان صارت تلك الذات ممكنة وما عرى عن التخصيص هو الواجب فتلك الذات ليست بكلية بمعنى ان تقبل التكثر بالذات لانها ذات
واحدة لا تقبل التكثر بالذات اصلا ولا جزئية بمعنى ان لا تقبل التكثر مطلقا لانها تقبل التكثر بالاعتبارات والتخصيصات وتلك التخصيصات والتعينات
الغير المتناهية منتزعة عن تلك الذات وبها يترتب الاحكام والآثار المختلفة وبالجملة لما كان الواجب والممكنات متحدين بالذات فعلمه تعالى بذاته يشتمل بعلم
بجميع الممكنات فهو تعالى لما علم ذاته علم جميع الممكنات لان ذاته متحدة مع ذوات الممكنات ليست بمتغايرة معها بالذات والفرق بين مذهبي فرفوريوس
ومذهب الصوفية ان فرفوريوس يقول ان الممكنات مغايرة للواجب ذاتا وعين له وجودا والصوفية يقولون ان الممكنات متحدة معه ذاتا ووجودا ومذهب
فرفوريوس يرجع الى مذهب الصوفية فانه لما قال باتحاد الوجودين يقول باتحاد الذاتين اذ كيف يكون اتحاد الوجود مع تغاير الذات فان اتحاد المعنى
المصدري وتعدده تابع لوحدة المضاف اليه وتعدده كذا قال بعض العلماء ره وانت تعلم ان هذين المسلكين مما لا يقبلها الحكماء فان اتحاد الواجب والممكن
لا يقبله العقل المتوسط كيف فان الممكنات محتاجة والخالق غني فكيف الاتحاد ومحققوا الصوفية ايضا ليسوا بقائلين بالاتحاد قال الشيخ خليفة الله في الارض
الشيخ محي الدين ابن العربي في الفتوحات المكية لو صح ان يترقى انسان عن انسانيته والملك عن ملكيته ويتحد ان بخالقه لصح انقلاب الحقائق وخرج الاله
عن كونه الها ولصار الحق خلقا والخلق حقا وما وثق بعلم احد انتهى فيها العبودية لا تشترك الربوبية في الحقائق فلا بد ان يكون الحقائق متباينة انتهى
فيها ما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد كما ان القائل بالحلول من اهل الجهل والفضول انتهى فتدبر والمذهب الثالث ما ذهب اليه المتاخرون من الحكماء من ان ذات
البارى تعالى منشاء لانكشاف الممكنات مع تباينها لذواتها ويرد عليها اورده جد جدي قدوة المحققين كمال الملة والدين حيث قال القول بان العلم عين الواجب
بط لوجهين الاول ان كون ذات الواجب تعالى مبدء لانكشاف الماهيات الامكانية بدون حضور صورها او حضور ذواتها مع تباين الحقيقة بينه وبين الممكنات
بعيد عن العقول والقياس بانكشاف المرسومات بالرسوم مع تباين مفهوميها فاسد لان العلم ليس بالحقيقة الا العلم بكنه حقيقة الشئ والعلم بالعوارض ليس كك لا كلام فيه
قيل هذا ان وجود الواجب تعالى نفس وجود الممكنات فيرجع جهة الوجود في الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار عالما بها ومبدء لانكشافها وهذا تعسف فان القول

في الورقة ١٢ … القائل السيد الزاهد في شرح التهذيب الجلالي ١٢

باتحاد وجوده تعالى مع وجود الممكن لا يصح على طور العقل المتوسط اصلا والثاني سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى نهاية
من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة واحدة بسيطة مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات بعضها عن بعض عند العالم فان سبب
العلم والانكشاف مالم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عند العالم فان العقل منقبض عن الحكم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان تمايز جهتي العلم وهذا لان
العلم اذا كان بحصول الصورة فالحاصل عند العلم بهذا غير الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الاضافة يكون الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك
والا لم يكن فرق بين العلمين فكما ان العلم بالشيئين يساوق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز لاحدهما عنده غيره بالآخر الا ترى ان المعنى
البسيط الواحد بجهة واحدة لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين الا بعد ان يكون معه جهتان يتميز باحدهما احدهما وبالاخرى الآخر وبدونه دعوى التمايز خرط القتاد
كما ان التمايز بين الشيئين في الخارج لا يحصل الا بتمايز المميزين في الخارج كذلك التمايز عند العالم لا يحصل الا بتمايز وجه الامتياز عند العالم ولما كان ذاته تعالى
بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الاحدية تمايز الاشياء عنده تعالى بلا حضور وجه الامتياز بينهما عنده تعالى تم كلامه ملخصه والجواب عن هذا
الايراد بوجوه الاول ما اورده القاضي السنديلي رح بان بين الباري تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس ذلك الارتباط مع غيره وبسببه يكون الباري منشأ
لانكشاف جميع المعلومات ويمتاز بعضها عن بعض عنده تعالى وفيه ما اولا فبان منشأ ما يحكم العقل من ان يكون ذات الباري تعالى كاشفة للممكنات هو
تباين ذاته مع ذواتها وهذا التباين لا يرتفع بوجود هذه الارتباطات ايضا فالايراد المذكور بقي الآن كما كان واما ثانيا فبما اورده المحقق البهاري من انه
لو وجد بين الباري تعالى والممكنات ارتباطات فح امتياز بعض الممكنات عن بعضها بسبب الارتباطات انما يكون اذا امتاز تلك الارتباطات بعضها عن بعض عند الباري
وامتياز الارتباطات بعضها عن بعض عنده تعالى لا يخ اما ان يكون بنفس ذواتها من غير احتياج الى امر آخر او بذاته تعالى او بذوات الممكنات او بارتباطات اخر فعلى
الاول يلزم ان يكون انكشاف الارتباطات للباري تعالى ايضا بذواتها لا بذاته تعالى فان العلم والتمايز متساوقان وهو خلف فانا فرضنا ان ذاته تعالى مبدأ الانكشاف
وعلى الثاني فيعود الكلام الاول فيقال ان الباري تعالى مع تباين حقيقته للارتباطات كيف يكون كاشفا لها وكيف يكون الارتباطات ممتازا بعضها عن بعض
عنده تعالى اذ سبب العلم مالم يتميز كيف يتميز معلوم عن معلوم آخر عند العالم وعلى الثالث يلزم الدور لان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض عند الباري وامتيازها موقوف على ذوات الممكنات وهذا دور وعلى الرابع لم يحصل الامتياز اصلا فان امتياز الممكنات موقوف على امتياز
الارتباطات وامتيازها على امتياز ارتباطات اخر وهكذا ولا يكون واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات فان امتياز كل موقوف على الآخر ومالم يتميز واحد
منها بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض والا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو محال فلا يذهب عليك ما فيه من وجهين الاول على ما قيل ان تلك الارتباطات
من شرائط الانكشاف والقدر الضروري ان يكون مبدأ الانكشاف متميزا عند المدرك ومبدأ الانكشاف حقيقة هو ذاته تعالى وهو متميز والتمايز بين الشرائط
والوسائط ليس بلازم انما اللازم تحققها فتامل فالثاني انه لا يلزم الدور على الشق الثالث اصلا فان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز
الارتباطات موقوف على ذوات الممكنات لا على امتيازها فاختلف الموقوف والموقوف عليه نعم لو كان امتياز الممكنات موقوفا على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات
موقوفا على امتياز الممكنات يلزم الدور صراحة لعدم الاختلاف ح فافهم والثاني ما اورده بحر العلوم رح حيث قال ان ذاته تعالى لما كانت كاملة في حد ذاتها غير منتظرة
في كماله الذاتي الى شيء مع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون بنفس ذاته منكشفا عنده الاشياء قاطبة والتميز من لوازم الانكشاف فلا يستبعده الا من هو موفا
القريحة انتهى والثالث ما اختاره احسن المحققين وتوضيحه ان الباري وان كان حقيقة مباينة مع حقائق المعلومات لكنه يجوز ان يكون له مع كل واحد منها
خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع غيره وبهذه الخصوصية يكون الباري مبدأ للانكشاف لذلك الممكن ولما كانت هذه الخصوصيات ممتازة بعضها عن بعض
فبحسب امتيازها امتاز الممكنات ايضا الا ترى ان التصاوير المنقوشة على الجدران مثلا تكون مبدأ لانكشاف ما هي تصاوير له من الجواهر بحسبها انها مع تباينها لها
نوعا وجنسا وانما هذا الانكشاف لمناسبة ومشاكلة للتصاوير لها والم تسمع ان كثيرا من الكاملين العارفين يعاينون جميع الاشياء موجودة كانت او معدومة
ماضية كانت او مستقبلة مع الامتياز والكشف التام وان الكاس المصنوع لافلاطون المسمى بجام جهان نما ينكشف به جميع العالم على وجه الامتياز التام فلما كان
حال الممكنات المجلببة بالعلائق البدنية والمتدنسة بالادناس الجسمانية كذلك فما هو الحق المنزه عن جميع الادناس والظلمات المانعة عن الامتياز والانكشاف
كيف لا يكون له مناسبة وخصوصية مع كل واحد منها يكون بسببها مبدأ للانكشاف وامتيازها عنده تعالى ولما كان ههنا اشتباه ان تلك الخصوصيات
الكثيرة كيف تنتزع من الذات الاحدية البسيطة الحقة دفعه جدابي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقدهما بما توضيحه انه كما يجوز عند العقل ان يكون الاضافات
الكثيرة منتزعة عن ذات واحدة بسيطة كالكرة فانها تكون منشأ لانتزاع الدوائر الصغار والكبار والقطبين والمحور فكذلك ذات الباري تعالى

وان كانت واحدا حقا محضا بسيطا لا كثرة فيه بجهة من الجهات ولكنه يجوز ان يكون مناطا لانتزاع الخصوصيات المختلفة وتكون تلك الخصوصيات المنتزعة عن الذات الاحدية البسيطة متمايزة الاحكام والآثار وليس مدار الكشف على هذه الخصوصيات الانتزاعية بل على الذات الواحدة وانما الخصوصيات روابط او شرائط للانكشاف وهذا تفصيل ما قال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي وعليك على فهم ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع الموصوفات انتهى لكن يختلج في القلب ان قياس البارى على الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطة حقا بل له اجزاء مقدارية بخلاف الواجب فانه بسيط محض فيجوز ان يكون الاشياء الكثيرة منتزعة عن الكرة دون الواجب ويمكن ان يقال انا لا نعلم كنه خصوصية بين الواجب والممكن حتى نقول انها انتزاعية او غيرها وهذا مقام التوجيه والتحيز الصرف فيه يكفينا والاستبعاد البحت لا يضر لمدعانا ولا ينفع لمدعاكم والكلام وان افضى الى التطويل لكنه ما خلى عن التحصيل فتدبر وتشكر قال المص وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا هذا القول معطوف على قوله علم البارى تعالى ومثال للمنفي لا للنفي فان علم المجردات عن المادة وهي العقول بانفسها وعلمنا بانفسنا حضوري يكفي فيه مجرد الحضور من غير احتياج الى الحصول كما انه يكفي في علم الواجب سبحانه قوله قال الشيخ في التعليقات آه المطلوب من نقل كلام الشيخ ههنا اثبات ان للمجردات علما بانفسها ولنا علما بانفسنا من غير تعرض للحصول والحضور والتعليقات اسم كتاب له فتفسير التعليقات بالحواشي المعلقة على موضع من كتاب الشيخ كما وقع من الفاضل اللبكنى لعله من عدم الرجوع الى ذلك الكتاب قوله في بيان ذلك اى ان للمجردات علما بانفسها ولنا علما بانفسنا قوله الاشياء آه حاصله ان الاشياء التى لها مدخل في الادراك سواء كانت مدركة او آلة للادراك سواء كانت مجردات او ماديات لا تخلو من انه اما ان يكون وجودها في ارادة الفاعل لاستكمالها انفسها اى لان تحصل هي الكمال لذواتها بالادراك وتحصيل العلوم سواء كان بالواسطة او بغيرها كالمجردات عن المادة من العقول والنفوس ويكون وجودها من اول الفطرة والخلقة لاستكمال نفسها بل لاستكمال غيرها بها اى لان يكمل بها غيرها وتحصل ذلك الغير الكمال بها بالادراك كالحواس الظاهرة والباطنة فاندفع ما اورد من ان حصر الاشياء في هذين القسمين بط اذ من الاشياء ما ليس وجودها لاستكمال انفسها ولا لاستكمال غيرها بها كالحجر والشجر وسائر الاعراض الموجودة في الخارج ووجه الاندفاع ان الحصر بالنسبة الى الاشياء التى لها مدخل في الادراك بان تكون آلة للادراك ومدركة لا بالنسبة الى مطلق الاشياء وهذه الاشياء المعدودة مما ليس له دخل في الادراك بالمعنى المذكور فلا تدخل في المقسم فلا يضر خروجها عن الاقسام وح فلا حاجة في الجواب الى العدول عن الحصر كما وقع من احسن المحققين حيث قال ان هذا الترديد ليس على طريق الحصر بل الحسب التتبع كالانسان المتفحص عن حال العلم بحسب الوقوع يقول ان الانسان اما ان يوجد بحيث يكون عالما بالفعل وبحيث يكون طالبا للعلم وهكذا فلا ينافيه كون بعض الانسان بحيث لا يكون عالما بالفعل ولا طالبا له انتهى ما وصف بعض الاعاظم رح الاشياء المنقسمة بقوله المدركة ففيه ان الآلات الجسدية على ما سيجيء وجودها لا لاستكمال ذواتها بل لاستكمال غيرها وهي النفس فتلك الآلات من اقسام هذه الاشياء المنقسمة مع انها ليست بمدركة بل هي آلة للادراك اللهم الا ان يراد بالمدركة اعم من ان تكون مدركة او آلة للادراك مجازا قال العلامة الدوانى في شرح الهياكل النور يطلق المدرك على الحواس بمعنى انها آلة للادراك انتهى قوله فالمفارقات آه حاصله ان المفارقات اى المجردات عن المادة وهي العقول مثلا وجودها وخلقتها من بدو الفطرة لتستكمل بانفسها بتحصيل العلوم بالذات والصفات والاغيار سواء كانت تلك العلوم كلية او جزئية لتصير نفسها متشابهة بالله الحق جل وعلى كما ملى بذلك كتب المشائين قوله فلذلك اى لكون وجودها في ارادة المبدأ الفياض لاستكمال نفسها تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا كمال من جملة كمالاتها وتحصل بهذا الادراك للمجردات تشبه بالبارى تعالى في انه ايضا يدرك انه فلو لم تدرك المجردات ذواتها لزم التخلف عما خلقت المفارقات لهه قوله والنفس آه يعنى ان النفس الناطقة التى عرفها بانها جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف خلقتها ووجودها ايضا لاستكمال ذاتها اى لان تكمل هي ذاتها بالكمال العلمي قوله فلذلك اى لكون وجود النفس لاستكمال انها تشعر هي ذاتها وتدرك هي تلك الذات لان ادراك الذات كمال للنفس اذ يحصل لها بهذا الادراك تشبه بالبارى عز اسمه فلو لم تدرك النفس ذاتها لزم التخلف عما خلقت له هف ومن هذا البيان انكشف ان الباء في قوله بذاتها للتعدية وقوله وتدرك لها عطف تفسيري على قوله تشعر بذاتها قوله والآلات الجسدانية آه اعلم ان قوله بل لغيرها اضراب عن قوله لا لذواتها وحاصل ان الآلات التى هي منسوبة الى جسد الحيوان وجسمانية قوى مخصوصة توجد في ذلك الجسد وتكون آلات ووسائط لعلم النفس بالاشياء سواء كانت ظاهرة او باطنة وجودها وخلقتها في علم المبدأ الفياض ليس لاستكمال ذواتها بان تحصل هي لذواتها كمالا من الكمالات بل وجودها لاستكمال غيرها وهو ذو الآلة اعنى النفس الشاعرة بان تحصل بسببها كمال من الكمالات للنفس وتكون هي وسائط لذلك الكمال فهي كالجواسيس والخوادم للنفس قوله كالعين مثلا هذا مثال للآلات فان العين آلة توجد في جسد الحيوان وتكون

يكون وجود المفارقات لتكميل نفسها بتحصيل العلوم ١٢ منه

واسطة لان تحصل للنفس کمال وهو ادراک النفس بالمبصرات وانما قال مثلا لیشتمل الحواس الظاهرة والباطنة الاخری کلها **قوله** هی القوة الباصرة الضمیر راجع الی العین وتانیثه باعتبار ان العین من المؤنثات السماعیة والغرض من هذا القول دفع توهم وهو ان العین هو الجرم المخصوص وهو لیس بحاسة والة حقیقة فکیف یستقیم مثالا للآلات الجسدانیة وحاصل الدفع انه لیس المراد ههنا بالعین هو الجرم المعین اذ لا دخل لذلک الجرم فی الادراک لانه لیس مدرکا بذاته ولا آلة للادراک بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس ولا یلزم حمل القوة الباصرة علی العین بمعنی الجرم المخصوص حتی یکون خلاف ما هو ثبت فی مقامه وهذه الارادة مجاز لظهور العلاقة ولا باس بالمجاز اذا قام القرینة وتعذر الحقیقة وههنا القرینة قائمة والحقیقة متعذرة کذا قال الفاضل الرام فوری قدس سره القوة الباصرة هی القوة المودعة فی تجویف ملتقی العصبتین المجوفتین النابتتین من مقدم الدماغ المتباعدتین الی العینین **قوله** فلذلک لا تدرک الخ ای لما کان وجود الآلات او القوة الباصرة لا لاستکمال انفسها بل لاستکمال غیرها فلذلک لا تدرک الآلات او القوة الباصرة ذواتها بل تدرک غیرها من الاشیاء بهاء فوجودها وخلقتها الا ان یدرک النفس بواسطتها الاشیاء التی لا تحصل للنفس بنفسها وتحصل الکمال فلو ادرکت ذواتها ولیس الادراک الا کمالا من الکمالات فیلزم ان یحصل للآلات کمال وان هذا الاخلاف ما خلقت الآلات لاجله بعض ومن هذا المقام ظهر ما قالوا من ان مناط الانکشاف تجرد المدرک بالفتح والمدرک بالکسر لان المادی یکون وجوده من ابتداء الفطرة لتکمیل الغیر فلو کان مدرکا والادراک کمال فیلزم لنفسه کمال وهذا خلاف ارادة الباری من خلقته ذلک المادی **قوله** ولیس لک النفس ای ولیس مثل الآلات فی عدم الادراک لذواتها النفس لانها مستکملة بذواتها ثم اعلم انه یجب ههنا ان یعلم امور **الامر الاول** انه یفهم من تحریر بعض المحققین فی هذا المقام انه فهم رجوع ضمیر هی فی قوله وهی القوة الباصرة الی الغیر فعلی هذا یکون تانیث الضمیر باعتبار الخبر اذ الضمیر اذا دار بین الخبر والمرجع فالعبرة للخبر کما هو شائع فی الکتب العربیة ویکون المعنی ان الآلات الجسدانیة کالعین وجودها لا لاستکمال ذواتها بالکمال العلمی بل لاستکمال غیرها بذلک الکمال وذلک الغیر هو القوة الباصرة ویرد علیه ایرادات منها ما اورده ملک العلماء رحمه الله تعالی وتوضیحه انه یلزم علی هذا التقدیر ان یکون القوة الباصرة مدرکة بالاشیاء لانه یحصل لها بسبب العین کمال وهو الادراک للاشیاء مع انه لیس کذلک لان حال القوة الباصرة کحال الجرم المخصوص فی عدم الادراک فان القوة الباصرة واسطة لاستکمال النفس وان کانت وساطتها اقرب الی النفس من وساطة الجرم المخصوص فلا یحصل للقوة الباصرة کمال علمی بسبب العین ای الجرم المخصوص حتی یقال ان وجود العین لاستکمال الغیر وهی القوة الباصرة ومنها انه یلزم علی هذا التقریر ان یکون اطلاق الآلة علی العین بمعنی الجرم المخصوص صحیحا مع انه خلاف ما تقرر فی مدارک الحکماء ومنها انه یلزم علی هذا ان یکون القوة الباصرة عالمة بذاتها لانها صارت مستکملة بالعین ای الجرم المخصوص وکل ما هو مستکمل بالعین فهو عالم بنفسه فالقوة الباصرة عالمة بنفسها مع ان القوة الباصرة لیست عالمة لنفسها کما تقرر فی مقره فان قلت انا لا نسلم الکبری لان الاستکمال بالعین علة للعلم بالاشیاء الاخر لا للعلم بنفسه فیجوز ان لا یکون القوة الباصرة عالمة بنفسها ویکون مستکملة بالعین وعالمة بالاشیاء الاخر قلت ان الشیء الذی لا یعلم نفسه کیف یعلم غیره وقد مر ما یتعلق بهذا المقام فتذکره **والامر الثانی** ان هذا البیان کله اذا کان المراد بوجودها لها الوجود لاستکمالها لذواتها وبوجودها لغیرها الوجود لاستکمالها غیرها ویحتمل ان یکون المراد بوجودها لها عدم قیامها بالموضوع وبوجودها لغیرها القیام به فالحاصل ان الاشیاء التی لها مدخل فی الادراک اما ان یکون وجودها لها ای تکون هی قائمة بانفسها مستقلة فی حد ذواتها غیر قائمة بموضوع وهو المحل الغیر المحتاج الی الحال کالجسم بالقیاس الی الاعراض الحالة فیه او یکون وجودها لغیرها ای تکون هی قائمة بموضوع والاول هی الجواهر والثانی هی الاعراض فالمجردات ای العقول وجودها لها ای هی جواهر لیست بقائمة فی موضوع بل هی موجودة بوجود مستقل علی ما هو المقرر فی الالهی فلذلک ای لکون المفارقات مجردة عن المادة وکون وجودها مستقلا غیر قائم بموضوع فالمشار الیه هو مجموع الامرین والتفریع علیهما تدرک هی انفسها لان آلة العلم وهو حضور المجرد عند المجرد موجودة فیها والنفس وجودها لها ای هی غیر قائمة بموضوع اذ هی لیست بحالة فی الجسم بل هی مجردة غیر قابلة للاشارة الحسیة ولها علاقة بالبدن علاقة التدبیر والتصرف ولا یعلم کنه تلک العلاقة وحقیقتها ولیس الاستبعاد من العقل فی ان یتصرف شیء فی شیء من غیر ان یحل فیه الا تری ان الملک فی یده مفتاح تدبیر ممالکه من غیر ان یحل الملک فی ممالکه فلیس تدبیر الملک فی ممالکه الا بعلاقة خاصة لا نعرفها بالکنه فلذلک ای لکون النفس مجردة عن المادة وموجودة بوجود مستقل فالمشار الیه ههنا ایضا هو مجموع الامرین والتفریع علیهما تشعر تلک النفس ذاتها وتدرکها والآلات الجسدانیة ای القوی لما کانت اعراضا فوجودها لیس لذواتها ای لیست هی قائمة بانفسها بل وجودها لغیرها ای هی قائمة بالغیر وهو الموضوع کالعین اذ المراد به القوة الباصرة وهی عرض لیست بقائمة بانفسها بل بالغیر وهو الموضوع فلذلک ای لکونها غیر مجردة وقائمة بالغیر لا بانفسها لم تدرک الآلات ذواتها ولیس مثل الآلات حال النفس ولا یذهب علیک انه علی ما قررنا لا یرد ما قال بعض الاعاظم رح فانه ان ضمیر هی فی قوله وهی القوة الباصرة راجع الی العین انه لا یجوز ان یراد بوجودها لها

الامر الاول

الامر الثانی

قيامها بانفسها وبوجودها بالغير قيامها بالغير بالانه على هذا يكون معنى العبارة ان الآلات الجسدية كالعين بمعنى الجرم المخصوص وجودها لا لذواتها فليست قائمة بانفسها
بل وجودها بالغير فتكون قائمة بالغير وذلك الغير هي القوة الباصرة فقط فيلزم ح ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائمة بالقوة الباصرة وهو مع وجه
عدم الورود ارجاع ضميرها الى العين لا الى الغير حتى يلزم قيام العين بالقوة الباصرة فان قلت كيف يصح ارجاع الضمير الى العين فان العين ليس مستعملا
عندهم بمعنى القوة الباصرة قلت لا مشاحة في المجاز ولا يشترط فيه سماع الجزئيات ويمكن ان يدفع ذلك الايراد بان ضميرها راجع الى الآلات وقولنا مثلا
مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله كالعين مثال للمنفي اي لذواتها والمعنى ان الآلات الجسدانية وهي القوة الباصرة مثلا وجودها لا لذواتها اي ليست هي
قائمة بانفسها كالعين بمعنى الجرم المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها بالغير اي هي قائمة بالغير وهو محالها فلا يلزم ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائما
بالقوة الباصرة ثم اعلم انه انما قلنا في الموضعين ان المشار اليه هو مجموع الامرين والتفريع عليهما بوجهين الوجه الاول انا لو جعلنا المشار اليه عدم قيام المفارقات
والنفوس بالموضوع ونجعل التفريع عليه فقط ويكون هو مناط الادراك فيلزم ان يكون الجواهر المادية كالاشجار والجماد مدركة لذواتها لان مناط الادراك هو
عدم القيام بالموضوع موجود فيها ايضا مع انه ليس كذلك فلما جعلنا المشار اليه مجموع الامرين لا يلزم كونها مدركة اذ مناط الادراك عدم القيام بالموضوع والتجرد
عن المادة وعدم القيام بالموضوع وان وجد في الجواهر المادية لكن ليس التجرد فيها فلا يلزم ان تكون مدركة لذواتها ثم الواجب علينا ان ننبه على اغلاط الفاضل
البلكني في هذا المقام فاستمع انه قال ولان البداهة شاهدة بان مناط الادراك انما هو حضور شيء عند شيء وترتبه على التجرد والقيام بنفسه انما هو اتفاقي كيف
ولو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض باسرها بحيث يحضر عندها الاشياء كانت مدركة فلا يصح التفريع على مجموعهما انتهى ولا يخفى عليك فيه هنه اذ كون
حضور شيء عند شيء مناط الادراك مم واما شهادة البداهة فغير مقبولة قال بحر العلوم رح ان مناط الانكشاف في المفارقات هو التجرد عن الموضوع
والمادة والجواهر المادية لما كانت غير مجردة عن المادة والاعراض لما كانت غير قائمة بنفسها فلا تكون صالحة لان يحضر عندها الاشياء ثم اعترض ذلك الفاضل
بان حاصله ان المكان بمعنى البعد المجرد عن المادة ذهب الاشراقيون الى وجوده في الخارج بنفسه فمناط الادراك اي التجرد والقيام بنفسه موجود في ذلك
البعد عندهم فيلزم ان يكون ذلك البعد مدركا كالنفس مع انه لم يقل به احد وفيه ان الكلام ههنا على طور المشائين الذين ينفون بوجود ذلك البعد المجرد عن
المادة والشيخ الرئيس ايضا من زمرة المشائين فمادة النقض ليست ثابتة عند المشائين ولو سلمنا فنقول ان المراد بالمجرد لعله ان يكون مجردا بالتجرد التام
والمكان بمعنى البعد المجرد ظرف للاجسام ومكان لها فاين التجرد التام فتامل الوجه الثاني انه ثبت في مقامه ان الحكم اذا كان على المشتق فمأخذه يكون
علة للحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله عليه السلام البخيل
بعيد من الجنة والمؤمن ليس بلعان فالحكم في القول الاول على الزانية والزاني بالجلد وفي الثاني على السارق والسارقة بقطع اليد وفي الثالث
على البخيل بالبعد عن الجنة وفي الرابع على المؤمن بعدم اللعانية فيدل هذا الحكم على ان علته هو مأخذ المحكوم عليه اعني الزنا والسرقة والبخل والايمان فالحكم
في هذا القول هو الادراك في تدرك ضمير يرجع في موضع الى النفس وفي موضع الى المفارقات العالية والنفوس المجردة محكوم عليهما وقد
حكم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس تدرك ذاتها والنفس هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق
هو المفارقات والمجرد ومأخذه المفارقة والتجرد فيكون علة ومدارا للحكم وهو الادراك فيكون المفارقة جزءا من المشار اليه هو المط فاندفع ما قال الفاضل
البلكني من ان في جعل التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا ووجه الاندفاع انه ليس في هذا الجعل تكلف لتوافقه لما
تقرر في مقامه والامر الثالث انه يحتمل ان يكون المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها وبوجودها للغير حضورها عند غيرها فحاصل الكلام ان الاشياء
التي لها مدخل في الادراك اما ان يكون وجودها لها اي حضورها عند ذواتها بان تكون تلك الاشياء حاضرة عند نفسها ولا تكون غائبة عن نفسها واما
ان يكون وجودها للغير اي حضورها عند غيرها بان تكون تلك الاشياء حاضرة عند الغير لا عند نفسها فالمفارقات اي العقول وجودها لها اي هي حاضرة
عند نفسها وليست بغائبة عنها لعدم كونها غير مستقلة الوجود فلذلك اي لحضورها عند ذواتها تدرك ذواتها اذ التعقل والادراك انما هو حضور المعلوم
عند المجرد المدرك وهذا متحقق بحضور المعقول عند نفسها فيتحقق منشاء التعقل فيتحقق التعقل والادراك ايضا والنفس ايض وجودها لها اي حضورها
عند ذواتها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها لتحقق ميزان العلم وهو حضور المعلوم عند المجرد والصورة الجسمية لما كانت قائمة بالغير فلا تكون ذاته ولا الاشياء
الاخر حاضرة عندها والمادة لعدم محوضة فعليتها لا يكون ذاتها ولا ذات شيء آخر حاضرة لديها ولما كانت المادة والصورة كلتاهما لم يكتسبا قطعا لا يكون
حاضرا عنده فالآلات الجسدية كالعين مثلا وهي القوة الباصرة لما كانت اعراضا ممتدة وتعينها بتعين المحل صارت غير مستقلة الوجود دون الاستقلال

مولانا عبد العلي قدس سره ١٢

المولوي عماد الدين رحمه الله تعالى ١٢

وجوده لا يحضر عنده شيء والمتدات كل جزء منها غائب عن الآخر فلا حضور اصلا فوجودها ليس لذواتها اي ليس حضورها عند نفسها بل وجودها لغيرها اي حضورها عند
غيرها وهي النفس فلذلك لا تدرك الآلات ذواتها ولا الاشياء الاخر اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مناط الحضور على الاستقلال والتجرد على ما تقرر عندهم وكلاهما
منتفيان في الآلات فاين الحضور وليس مثل الآلات في عدم الادراك النفس لان منشاء العلم متحقق في النفس بخلاف الآلات ثم اعلم انه ذهب الفاضل
السيالكوتي بعد الاقرار بان المراد بوجودها لذاتها ولغيرها الحضور عند نفسها وعند غيرها الى ان قوله كالعين تشبيه لا تمثيل للمنفي والنفي والضمير في قوله وهي
القوة الباصرة راجع الى الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة والمعنى ان الآلات الجسدية وهي القوة الباصرة مثلا ليس لها وجود
لذواتها وحضور عند نفسها كما ان محال تلك الاعراض كالعين مثلا ليس لها وجود لذواتها وحضور عند نفسها بل وجود تلك الآلات ومحالها وحضورها لغيرها
وهي النفس وقد لا يذهب على الماهر ما في هذا المذهب من التكلفات احدها الاحتياج الى ان يقدر لفظ مثلا بعد قول الشيخ القوة الباصرة وثانيها ان
الكلام واضح في التمثيل فحمله على التشبيه خلاف المتبادر وثالثها انه لو كان المطلوب للشيخ التشبيه ليقدم التمثيل اعني القوة الباصرة ويؤخر التشبيه اعني
كالعين ويقول هكذا والآلات الجسدية كالقوة الباصرة وجودها لا لذواتها كالعين **قوله** وقد زاد عليه آه اعلم انه لما كان مطلوب المحشي من نقل كلام الشيخ
الرئيس اثبات ان علم العقول بانفسها والنفوس بانفسها علم حضوري لا حصولي وثبت من كلامه السابق ان لها علما بانفسها من غير تعرض الى ان يكون ذلك
العلم حصوليا او حضوريا فقد زاد المحشي على النقل ما يدل على ان علمها بانفسها حضوري ولذا قال وقد زاد عليه الخ وحاصله انه زاد الشيخ على ما قال سابقا في موضع آخر
من كتابه يعني التعليقات **قوله** ان وجد اثر من ذاتي آه لما كان عبارة الشيخ هذه معقدة فنفصلها فاقول اولا ان قوله ان وجد بصيغة المجهول **قوله** اثر
مفعول ما لم يسم فاعله لوجد ولفظ الذات في قوله من ذاتي وفي ذاتي وذاتي ولذاتي وسواء ذاتي مضاف الى ياء المتكلم وقوله كنت ادركه مع متعلقاته جزاء ان وجد
وقوله لم يحتج مع متعلقاته جزاء لقوله اذا كان وجودي وقوله في بعد قوله اثر آخر بالتشديد بادغام ياء كلمة في في ياء المتكلم وثانيا ان حاصلها ان علم النفس بنفسها
حضوري ليس بحصولي اذ لو كان ذلك العلم حصوليا لحصل الاثر اي الصورة من ذاتي في ذاتي الذي ادرك بسبب ذلك الاثر اي الصورة ذاتي واللازم باطل فالملزوم
مثله اما وجه الملازمة فهو ان العلم الحصولي يكون بحصول صورة المعلوم في العالم كما اذا علمت زيدا حصل منه صورة ادركت زيدا بتلك الصورة ادراكا حصوليا واما
بطلان اللازم فبما قاله الشيخ بقوله ان وجد الخ حاصله انه لو وجد وحصل اثر اي صورة من ذاتي في ذاتي حين ادراكي لذاتي ادركت ذاتي من جهة حصول صورة ذاتي
في ذاتي كما ادرك شيئا آخر مغايرا مباينا مني في الواقع بان يوجد اي يحصل منه اي من ذلك الشيء اثر يعني صورة في ذاتي ولما كان يتوهم ان يتوهم من هذا الكلام
انه لعله يكون ادراك ذاتي كادراك شيء آخر فدفعه مصدرا بلكن الاستدراكية بقوله ولكن آه يعني لكن ليس لوجود الاثر اي الصورة الذي ادركت منه اي بسبب
ذلك الاثر ذاتي على تقدير وجدانه مني في تاثير ودخل في الواقع في ادراكي لذاتي الا بسبب ان يكون ذلك الاثر اي الصورة المتحدة مع ذي الاثر وسيلة وآلة
لكون وجودي لي وحضوري عندي واذا كان وجودي لي وحضوري عندي بالاصالة بدون حاجة الى وجود الاثر اي الصورة وحضوره لامتناع غيبوبة الشيء
عن نفسه لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر اي صورة مني في سوى ذاتي فيحضر ذاتي عند ذاتي بتبعية الصورة لان الحضور موجود فيكفي للعلم والحاجة الى الاثر
فيما لا يكون المعلوم حاضرا عند العالم ففي ادراكي شيئا آخر ما وقعت الحاجة الى الصورة الا لان ذلك الشيء قبل حصول الصورة كان غائبا مني وبعده صار
موجودا في فعلم بخلاف ذاتي لانها حاضرة عند ذاتي بدون حصول الصورة فلا حاجة الى حصولها ولما بطل اللازم فبطل الملزوم وهو حصولية علم النفس بنفسها
فثبت حضوريته وهو المطلوب وبتفصيلنا هذا ظهر انكشاف ما توهم البعض من ان الاثر اي الصورة حاصل في ادراكي لذاتي الا انه لا تاثير لذلك الاثر ووجهه
انه لا حاجة الى ان يوجد الاثر ويحصل مني في فلا يحصل ثم اعلم انه اعترض ههنا القاضي السنديلي بما تفصيله ان ههنا شيئين الاول وجود الاثر اي الصورة
الذي حصل لنفسي من نفسي وبسببه حضر نفسي عند نفسي والثاني حضور نفسي لنفسي من غير متابعة الغير وبينهما فرق بعيد فيجوز ان يكون مدار الانكشاف
هو الاول اي حصول الصورة دون الثاني اي حضور الذات بذاتها فلا بد في علم الذات بذاتها من حصول الصورة واجاب عنه المحقق البهاري بما توضيحه
ان هذا الجواز ترجيح المرجوح وهو حضور النفس عندها بواسطة الصورة الذي هو اضعف طرق الانكشاف على الارجح والاقوى وهو حضور النفس
عندها بلا واسطة فيكون هذا الترجيح بعيدا عن الانصاف وان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون مناط العلم هو قيام المعلوم وحلوله في النفس وهذا
في حضور النفس عندها مفقود فلا يحصل لها العلم بذاتها فازحه بان قيام المعلوم وحلوله في النفس ليس مدارا العلم للنفس الا بسبب حضور المعلوم
عند النفس بسبب هذا القيام والحلول واذا كان حضورها عندها فلا حاجة الى القيام والحلول فتدبر واعلم انه اراد المحشي ان يبين الفرق بين
قولي الشيخ في موضعين من التعليقات فقال في الحاشية المنهية ما قال اولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه

حصولیا او حضوریا وما قال ثانیا یدل علی ان علمنا بانفسنا علم حضوری انتهت وفی بعض النسخ ما قال ثانیا یدل علی ان علمها بانفسها الخ فالضمیر یکون راجعا الی المجردات وتوضیحها ان القول الاول من الشیخ دال علی ان للمجردات علما بانفسها فقط ولا یفهم منه ان هذا العلم حصولی ام حضوری اما علی التفسیر الاول لذلک الکلام فلانه ثبت منه ان وجود المجردات لاستکمالها الا انفسها وحصول العلم بای نحو کان من انواعه کمال فقد ثبت حصول العلم لها من غیر خصوصیته بالحصولی والحضوری واما علی التفسیر الثانی فلانه ثبت منه ان للمجردات علما بانفسها لکونها مفارقات ولکون وجوداتها مستقلة غیر قائمة بموضوع ولا یلزم منه حضوریته هذا العلم واما علی التفسیر الثالث فلانه ثبت منه ان المجردات حاضرة عند ذواتها فتدرک ذواتها وهذا لا یثبت حضوریة هذا الادراک لم لا ینضم الیه انه اذا کان حضورها عند ذواتها بالاصالة لم یحتج فی ادراکاتها لذواتها الی حصول صورها فیها الوجود اقوی مدار الانکشاف فاندفع ما قال بحر العلوم رح من ان الکلام الاول یدل علی التفسیر الثالث علی ان علم المجردات بانفسها حضوری وبالجملة الکلام الاول لا یدل علی کون علم المجردات بانفسها حضوریا والکلام الثانی من الشیخ یدل علی ان علمنا بذواتنا حضوری لانه لما لم یوجد اثر ای صورة سوی ذاتی فی ذاتی فلا یکون علمنا بذواتنا حصولیا اذ الحصولی یکون بوجود الاثر ای الصورة المغایر للمعلوم فیکون حضوریا فثبت الفرق بین کلامیه بلا تعسف ثم علم ان التقریر الذی هو جار فی کون علمنا بانفسنا حضوریا جار فی کون علم المجردات بانفسها حضوریا وقد اعترض ههنا بعض الاعلام رح بما محصله ان القول الاول من الشیخ وان لیس والا صراحة علی ان علم المجردات بانفسها علم حضوری الا ان ذلک القول یستلزمه اذ ثبت من ذلک القول ان للمجردات علما بانفسها ولا فی ان العلم لیس الا الحضور للمعلوم عند الذوات المجردة العالمة ولما کان فی علم المجردات بانفسها انفسها حاضرة عندها فصار هذا العلم حضوریا فثبت الحضوریة فلا یصح ما قال المحشی فی المنهیة ما قال اولا والاخر ولا یذهب علیک انه ثبت من الکلام الاول ان للمجردات علما بانفسها وسلمنا ان العلم لیس الا الحضور للمعلوم عند الذوات المجردة العالمة الا انا نقول ان الحضور یطلق علی المعنی الاعم من ان یکون بواسطة الصورة او بدون الواسطة فالعلم بهذا المعنی یشمل بکلا قسمیه الحصولی والحضوری فلا یکون الکلام الاول مثبتا لحضوریة علم المجردات بانفسها والکلام الثانی لما نفی فیه الحصول فهو صریح فی کون علمها بانفسها حضوریا ثم ینبغی ان یعلم انه قال احسن المحققین المقصود ههنا اثبات ان علم المجردات بانفسها علم حضوری وعلم النفس بذاتها ایضا علم حضوری فالکلام الذی نقل من الشیخ اولا استشهاد للمقصود الاول والذی نقل ثانیا للمقصود الثانی انتهی وفسر احسن المحققین الکلام الاول بما یقرب بالتفسیر الاول المذکور ههنا سابقا وقد اعترض علیه بعض الفضلاء باعتراضین الاول ان الکلام الاول بناء علی التفسیر الاول لا یدل علی ان للمجردات علما حضوریا بانفسها وللنفس ایضا علما بنفسها حضوریا اذ ثبت منه ان وجود المجردات وللنفس لاستکمالها الا انفسها والعلم کمال فتدرک ذواتها فلا یدل هذا الا علی ان للمجردات وللنفس علما بانفسها مطلقا سواء کان حضوریا او حصولیا فلیس الکلام الاول استشهادا للمقصودین ویمکن ان یجاب عنه بان معنی کلام الشیخ الواقع فی الکلام الاول فالمجردات وجودها لها وللنفس ایضا وجودها لها یحتمل ان یکون ان وجود المجردات وللنفس لتکمیل ذواتها بالکمال العلمی بدون دخل الصورة التی تکون فی العلم الحصولی فعلی هذا یکون ادراک المجردات وللنفس بانفسها حضوریا والثانی ان یختلج فی صدرک ان ما قال احسن المحققین من انه بالکلام الاول ثبت حضوریة علم المجردات بانفسها مخالف لکلام المحشی فی حاشیة الحاشیة لانه قال فیها ان کلام الشیخ الاول یدل علی ثبوت علم المجردات بانفسها من غیر خصوصیته بالحصولی والحضوری فازحه بانه لیس غرض احسن المحققین انطباق کلام المحشی علی حاشیة الحاشیة بل مقصوده ان الکلام الاول من الشیخ یحتمل ان یثبت منه حضوریة علم المجردات بانفسها ولا ینافیه احتماله المعنی المثبت لمحض العلم کما ذهب الیه المحشی والثانی ان الکلام الثانی من الشیخ انما یدل علی کون علمنا بانفسنا حضوریا لا انه یدل علی کون علم المجردات بانفسها حضوریا اذ هذا الکلام فی علم المجردات بانفسها ایضا جار کجریانه فی علم النفس بذاتها فما قال احسن المحققین من ان الکلام الذی نقل ثانیا استشهاد للمقصود الثانی سخیف والجواب ان هذا القول من احسن المحققین مبنی علی ظاهر الکلام الثانی فانه یدل ظاهرا علی ان علم النفس بنفسها حضوری لا علی ان للمجردات علما حضوریا بانفسها فتدبر قوله حاصله آه ای حاصل النقل عن الشیخ اولا وثانیا وخلاصتها لا حاصل الکلام الثانی فقط کما توهم قوله ان التعقل هو آه هذا خلاصة الکلام الاول اما علی التفسیر الاول فلانه ثبت منه کما سبق ان وجود المجردات وللنفس لاستکمال انفسها بتحصیل العلوم سواء کانت حصولیة او حضوریة فلکون المفارقة وجودها لاستکمال انفسها تدرک ذواتها فعلم ان التعقل للشیء وادراکه لیس الا حصوله ووجوده وتحققه للذات المجردة وحضوره عندها سواء کان بواسطة الصورة المأخوذة من ذلک بعد تجریدها عن المشخصات کما فی علمنا بزید فانه حاضر عندنا بواسطة حصول صورة المتحدة معه عندنا او بدون تلک الواسطة کما فی علمنا بذواتنا وصفاتنا واما علی التفسیر الثانی فلانه ثبت منه ان المجردات والنفس موجودة بوجود مستقل غیر قائم فی موضوع

قوله علم النفس بنفسها حضوریا ۱۲ منه رح

اشارة الی ضعف الجواب ووجه الضعف ان هذا المعنی لیس علی التفسیر الاول بل کانه تفسیر آخر للکلام فیه ۱۲ مولوی محمد

ومجردة عن المادة ولذا تدرک ذواتها فعلم ان الادراک هو حصول الشئ ای عند الذات المجردة سواء کان بالواسطة او بدونها واما علی التفسیر الثالث فظاهر
فما توهم من ان عدم انطباق هذا الحاصل علی التفسیر الاول لکلام الشیخ ظاهر غایة الظهور مردود والتحقیق ان الاشیاء قد تکون مقارنة بالمادة ولواحقها
الخارجیة کزید فانه مقارن بوضع خاص واین مخصوص وکیف معین ومقدار مشخص وهذه العوارض خارجة عن الطبیعة الانسانیة وقد لا تکون کالمجردات
عن المادة والعلم الذی یتعلق بالشئ الاول لا یکون الا احساسا والمعلوم محسوسا ملموسا او مبصرا او مذوقا او مسموعا او غیر ذلک والعلم الذی یتعلق بالشئ الثانی
یسمی تعقلا والمعلوم معقولا والشئ الثانی قد یکون مجردا عن المادة ولواحقها بحسب ذاته فی الخارج والذهن کموضوع العلم الالهی بالمعنی الاخص وهو
ما لا یفتقر موضوعه الی مادة ولا یقارنها ایضا اصلا ولیس هو الا الله والعقول العشرة وقد یکون مجردا عنها بحسب العمل القلیل بان کان فی وجوده
الخارجی محتاجا الی المادة وفی الذهن لا بل العقل یجرده عنها کموضوع علم الریاضی فانه محتاج الی المادة فی وجوده الخارجی لا الذهنی فان القوة العاقلة
تجرده عن المادة ومن المقرر فی مقره ان الامور الخارجیة لا تعرض للاشیاء الا بتوسط الاستعدادات لا لذواتها والا لم تکن خارجیة وثبت فی موضعه
ان منبع الاستعدادات کلها هو الهیولی لا الصورة الجسمیة فکل ما هو معروض للعوارض اللاحقة مادی بلا شبهة والمادة من لوازمها الظلمة والکدرة
والعلم انما هو تمیز الشئ عن جمیع ما عداه فما دام ذلک الشئ مخلوطا بالعوارض لا یکون معلوما بل یکون فی ظلمة فالمعلوم لا بد له من التجرد اما التام کما للمعقول
او الناقص کما للمحسوس باحدی الحواس لما اختلف مراتب التجرید یختلف الادراکات فالبصر یجرد صورة المعلوم عن المادة لا عن عوارضها کاللون الخاص والوضع
المعین وغیرهما والخیال یجردها تجریدا زائدا علی تجرید البصر لا بالکلیة والقوة العاقلة تجرد الصورة تجریدا تاما بحیث لا یبقی للبس اصلا وهذه المراتب فی جانب المعلوم
وکذا لا بد للعالم من ان یکون مجردا عن المادة فعلم ان مناط العاقلیة والمعقولیة علی کون الشئ مجردا فتدبر فان قلت ان التعقل یجب فیه التجرد التام ومطلق
الادراک لا یجب فیه التجرد التام بل نحو من التجرد فعلی هذا لا بد للمحشی من ان یقید قوله للذات المجردة بالتجرد التام قلت المطلق ینصرف الی الفرد الکامل کما هو من
القواعد المقررة فالتجرد الواقع فی قوله للذات المجردة محمول علی التجرد التام الکامل فان قلت یفهم من هذا التحقیق ان الحواس ایضا تکون مدرکة والمذکور
فی تعلیقات الشیخ ان المدرک لیس الا النفس قلت المراد بالادراک ههنا الادراک علی سبیل المجاز وبالادراک المذکور فی التعلیقات الادراک علی سبیل الحقیقة
هکذا قال الفاضل الرامفوری قوله فالمجردات آه هذا حاصل الکلام الثانی من الشیخ الدال علی حضوریة علم المجردات بانفسها والنفس بنفسها والحاصل
ان المجردات لما کان وجودها الاستکمال نفسها وحضورها عندها بلا واسطة الغیر وهی الصورة یکون تعقل المجردات لانفسها ایضا ای حضوریا بذواتها
لا بغیرها وهی الواسطة کالصورة اذ التعقل بالحضور والمجردات لما کانت حاضرة عندها فلا تفتقر فی تعقلها بذواتها الی امر آخر خارج عنها فیکون
هذا التعقل حضوریا لا حصولیا فانکشف من هذا البیان ان یکون من الافعال الناقصة وقوله تعقلها اسمه وقوله بذواتها خبره فما قال الفاضل
البلکنی من ان یکون تامة ای یوجد ویثبت وتعقلها فاعله وذواتها مفعول للتعقل بواسطة الباء والمعنی ان التعقل لما کان عبارة عن حضور الشئ عند الذات
المجردة وقد تحقق فی المجردات حضورها عند ذواتها المجردة کان هذا الحضور بعینه تعقلها بذواتها ایضا وح ثبت لها مطلق ادراکها لانفسها فهذا اشارة الی
حاصل الکلام الاول انتهی بحاصله مستبعد فانصف ثم قال الفاضل البلکنی معترضا علی من جعل هذه الشرطیة حاصل الکلام الثانی وقال ان یکون ههنا
من الافعال الناقصة ما حاصله ان نفس وجود المجردات لانفسها مدار لان یکون لها تعقل سواء کان هذا التعقل حضوریا او حصولیا فهو لا یستلزم ان
یکون تعقلها بذواتها حضوریا فلا بد لاثبات الحضوری من نفی الحصول واعتبار العینیة الصرفة بین العلم والمعلوم کما هو شان الحضوری واما بدون هذا النفی
والاعتبار فالشرطیة فی حیز المنع ولو سلم ان وجود المجردات لانفسها مستلزم لکون تعقلها بذواتها حضوریا فیلزم ان یکون الکلام الاول ایضا دالا
علی حضوریة علمها بانفسها لانه یفهم منه ایضا ان وجود المجردات لانفسها مع ان المحشی ذکره فی حاشیة الحاشیة اقول وبالله التوفیق نالانم ان نفس
وجود المجردات لانفسها مدار لان یکون لها التعقل مطلقا بل هو مدار لکون تعقلها حضوریا فعلی هذا لا حاجة فی اثبات الحضور الی انضمام نفی الحصول واعتبار
العینیة المحضة بین العلم والمعلوم وما قال علی تقدیر التسلیم فهو کما تری اذ محصول الکلام الاول ان تعقل الشئ وادراکه لیس الا وجوده عند الذوات المجردة وحضوره
عندها اعم من ان یکون هذا الحضور بدون واسطة الصورة او بها الاول کما فی الحضوری والثانی کما فی الحصولی فلا یلزم من هذا حضوریة علم المجردات بانفسها ومحصل
الکلام الثانی ان المجردات لما کان وجودها لذواتها وحضورها عندها بلا واسطة الصورة یکون تعقلها بذواتها بلا دخل للواسطة ولیس هذا الا شان الحضوری
فتدبر قوله فتعقلها بالمعنی المصدری آه هذا متفرع علی قوله لما کان الخ وموافق لما قال الشیخ فی التعلیقات والحاصل ان تعقل المجردات بذواتها بالمعنی المصدری
اللغوی الانتزاعی الذی یعبر عنه بالفارسیة بدانستن هو عین وجود المجردات لها وحضورها عندها کما ان علم المجردات بالاشیاء الغائبة عنها عین حصول صور تلک الاشیاء فیها وحضورها عندها

واما تعقل المجردات بالمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو المعنى الاصطلاحي فليس هو الا عين ذوات المجردات المجردة عينية بالذات وبالاعتبار لان الحاضر عند
المدرك ذواتها المجردة لا صورها كما ان التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك في علم المجردات بالاشياء الغائبة هو عين صورها الحاصلة في تلك المجردات كون
التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك عين المعلوم بلا توسط امر هو المعتبر في العلم الحضوري فيكون علمها بذواتها حضوريا فثبت ما ادعى اليه المص في المتن من ان
علم المجردات والنفس بانفسها حضوري لقي شيء يجب التنبيه عليه وهو ان العلم بمعنى ما به الانكشاف عين ذواتها المجردة لانها مبدأ الانكشاف والمحشي المدقق
لم يبينه احالة على ما سبق من ان العلم بمعنى ما به الانكشاف متحد مع الحاضر عند المدرك في الامور الممكنة فان قلت لما كان تعقل المجردات بالمعنى المصدري
عين وجودها لها فيلزم ان يكون علم المجردات يكون وجودها لها عين علمها بعلمها مع انه ليس كذلك قلت ليس المراد بالعينية ان يكون بينهما حمل اولي حتى يلزم
ما ذكرتم بل المراد بعينية التعقل بالمعنى المصدري بوجودها كون الحمل بينهما حملا بالذات فلا يلزم المحذور قوله وما ينبغي ان يعلم الخ جواب سوال مقدر تقرير
السوال انه لما قال المحشي فيما سبق ان التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ففهم منه انه لا تغاير بين العالم والمعلوم فان الحاضر عند المدرك
معلوم وذواتها المجردة عالم مع ان وجود التغاير بين العاقل والمعقول بحسب الحيثية ظاهر اذ العاقل هو الامر المجرد من حيث انه يحضر عنده امر مجرد آخر والمعقول
هو الامر المجرد من حيث انه يحضر هو عند الامر المجرد الآخر فيحصل التغاير بين العاقل والمعقول بهذه الحيثية وتقرير الجواب موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان التغاير على
قسمين احدهما التغاير حقيقة وثانيهما التغاير اعتبارا والاول عبارة عن التغاير بين الشيئين بحسب الحقيقة والماهية وهو بين العاقل والمعقول ههنا لا يتصور الا بان يكون
العاقل هو الامر المجرد مع الحيثية المأخوذة معه اي المجموع والمعقول هو الامر المجرد مع الحيثية المأخوذة معه يعني المجموع بان يكون الحيثيتان داخلتين ومعتبرتين في
حقيقة العاقل والمعقول ومفهوميهما اي ذاتيهما والثاني عبارة عن التغاير بين الشيئين بحسب الاعتبار واللحاظ فقط لا بحسب الحقيقة والذات كما في التشخص فان
حيثية الاكتناف والاقتران بالعوارض في التشخص في اللحاظ وعنوان الاشخاص فقط لا في الملحوظ فبين مصداقي التشخص لكلي ليس التغاير الا بالاعتبار لا بالذات
وهذا التغاير لا يتصور بين العاقل والمعقول الا بان يكون العاقل عبارة عن الامر المجرد فقط لكن ذلك الامر ملحوظ بتلك الحيثية المأخوذة معه والمعقول عبارة عن
الامر المجرد فقط لكن هذا الامر ملحوظ ايضا بتلك الحيثية المأخوذة معه فيكون الحيثيتان معتبرتين في اللحاظ والتعبير ولا تكونان داخلتين في حقيقة العاقل والمعقول
ومفهوميهما اي ذاتيهما اذا تمهد هذا فنقول انه في علم المجردات والنفس بانفسها ليس التغاير بين مصداق التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك وبين مصداق المعقول كما هو الظاهر وشهد
عليه الشيخ بقوله ان وجدانا الخ وكذا ليس بين مصداقي العاقل والمعقول التغاير ههنا اي في علم المجردات بانفسها والنفس بذاتها لا حقيقة ولا اعتبارا فقوله ههنا
اشارة الى علم المجردات والنفس بانفسها الا الى العلم الحضوري مطلقا اذ في صورة علم النفس بصفاتها الانضمامية ليس الاتحاد بين العاقل والمعقول لكون
العاقل نفسا والمعقول صفاتها مع ان هذا العلم ايضا حضوري فلا يصح نفي التغاير بين العاقل والمعقول في العلم الحضوري مطلقا قوله اذ ليس ههنا الخ دليل على
انه ليس ههنا بين العاقل والمعقول تغاير اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار تعلم اولا ان الحيثية ثلاثة اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الامر
المحيث بل تكون مؤكدة للاطلاق ذلك الامر اوتكون مفيدة لذلك المفهوم وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك المفهوم الزائد معتبر الحيثية بان يكون الحكم الذي
ترتب على ذلك الامر المحيث مرتبا على المجموع ذلك المحيث والحيثية اويكون ذلك المفهوم الزائد خارجا بان لا يكون الحكم المرتب على الحيثية متعلقا بالمجموع بل
بالمحيث فقط فالاولى هي الحيثية الاطلاقية وهي لا تغير ذات المحيث ولا احكامها كما يقال الانسان من حيث هو انسان حيوان فهذه حيثية اطلاقية
المحيث اي الانسان ولا تغير ذات الانسان ولا تجعله امرا آخر ولا تغير احكامها ايضا بل هي للبيان الصرف والثانية هي الحيثية التقييدية وهي تغير ذات
المحيث واحكامها كما يقال الصورة الحاصلة في الذهن من حيث كونها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم فهذه الحيثية مفيدة لامر زائد وتغير
ذات الصورة الحاصلة لانها عند عدم هذه الحيثية في مرتبة المعلوم واذا اخذت هذه الحيثية فصارت علما فتغير الاحكام ايضا اذ كان يحكم عليها بانها معلوم
ويحكم عليها الآن بانها علم والثالثة هي الحيثية التعليلية فتغير الاحكام المحيث دون ذاته كما يقال زيد كريم من حيث انه عالم فهذه الحيثية مفيدة لامر زائد
على المحيث اعني زيدا والحكم ههنا على ذلك المحيث فقط لا على المجموع المحيث والحيثية وهي لا تغير ذات المحيث فما جعلت زيدا شخصا آخر لان زيدا كما كان
زيدا قبل هذه الحيثية فكذا بعدها ولكن تغير احكام المحيث لانه عند عدم هذه الحيثية لا يحكم على زيد بانه كريم واذا اخذت هذه الحيثية فيحكم على زيد بانه
كريم فثانيا ان حاصل الدليل انه ليس ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها بين العاقل والمعقول حيثية تقييدية موجبة للتكثر والتغاير
فان الحيثية التقييدية الموجبة للتكثر هي المعتبرة في المأخوذ او في العنوان قبل تحقيق المصداق والمفروض ان في علم المجردات
والنفس بانفسها المجردات والنفس بذاتيهما حاضرتان عندهما فاتحد العاقل والمعقول فينتزع العقل تلك الحيثية بعد تحقق مصداق العاقل

والمعقول امر واحد فان مصداق العاقل هو ذات المجرد والنفس من حيث هي هي مع قطع النظر عن جميع الحيثيات اعم من ان تكون معتبرة في اللحاظ او الملحوظ وتلك الذات مع قطع النظر عن الحيثيات حاضرة عندها وكلما هو حاضر عند المدرك فهو المعقول فالعاقل والمعقول متحدان لا تغاير بين مصداقيهما اصلا فلا توجب تلك الحيثية التكثير فثبت عدم التغاير بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها وهذا كما قال الشيخ في الٰهيات الشفاء انه تعالى عاقل ومعقول في علمه بنفسه ولا يوجب هذا ان يكون الواجب اثنين في الذات او في الاعتبار اذ لا تغاير بين العاقل والمعقول هناك فان قلت فالحيثية الماخوذة مع العاقل والمعقول اذا لم تكن تقييدية فهي اطلاقية ام تعليلية لان الحيثية منحصرة في هذه الثلث قلنا ان تلك الحيثية تعليلية اذ الامر المجرد عاقل من جهة انه يحضر عنده مجرد ذلك الامر المجرد معقول من جهة انه حضر عند مجرد فوصف العاقلية والمعقولية انما تثبتان للامر المجرد بجهة هاتين الحيثيتين **قوله** ومن ذهب اه اعلم انه اعترض الامام الرازي على قولهم المشهور من ان العلم والعالم والمعلوم في علمنا بذواتنا الذي هو علم حضوري امر واحد بوجهين الاول انه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا بناء على الاتحاد بين العلم والمعلوم في علمنا بذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا لا يخلو اما ان يكون نفس ذاتنا بان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا بناء على الاتحاد بين العلم والمعلوم وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا بناء على الاتحاد المذكور وعين عين الشيء عين ذلك الشيء فيلزم ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهلم جرا او يكون غير ذاتنا وهذا على تقدير عدم تسليم الاتحاد المسطور فعلى الاول يلزم التسلسل وهو باطل وعلى الثاني يبطل قولهم المشهور والثاني ان حضور شيء عند شيء نسبة وكل نسبة تقتضي تغاير المنتسبين فحضور شيء عند شيء يقتضي تغايرهما كالايجاد لانه نسبة يقتضي تغاير الموجد بالكسر والموجد بالفتح واجاب المحقق الطوسي عن الاعتراض الاول بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنحو من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبر فغاية ما لزم هو التسلسل في الامور الاعتبارية فليس بمستحيل لكونه منقطعا بانقطاع الاعتبار كما في اللزومات فان لزوم اللازم لازم للملزوم ولزوم لزوم اللازم ايضا لازم للملزوم وهكذا وعن الاعتراض الثاني بان تغاير الطرفين المنتسبين بالاعتبار كاف في النسبة وهو الحضور كما في المعالج بالكسر والمعالج بالفتح وما اشتهر من الاتحاد بينهما فهو بحسب الذات بخلاف الايجاد فانه يستدعي تقدم الموجد بالكسر على الموجد بالفتح فهذا الكلام من المحقق الطوسي نص واضح على ان بين العاقل والمعقول تغايرا في علمنا بذاتنا وتبعه المحقق الدواني حيث قال في الحاشية القديمة على شرح العلامة القوشجي لتجريد الطوسي وتوضيحه ان في علم النفس بذاتها فرقا بين العاقل والمعقول بالحيثية التقييدية فان موضوع العالم اي ذاته التي تصدق عليها العالم مغاير لموضوع المعلوم اي ذاته التي تصدق عليها المعلوم بالاعتبار لان النفس من حيث انها حضر عندها مجرد عالمة وهي من حيث انها مجرد حضرت بذاتها عند المجرد الآخر معلوم وهذا التغاير كتغاير المعالج والمعالج فان النفس في معالجة امراضها النفسانية كالحسد وغير ذلك معالجة بالكسر من حيث انها تعالج ولها قوة فعلية وهي معالجة بالفتح اي مستعلجة من حيث انها تعالج وتقبل العلاج ولها قوة انفعالية **قوله** الى فلك هي الى ان مصداقي العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها متغايران بالاعتبار بتغاير الحيثيات **قوله** فقد اخطأ اوجه الخطاء ان الحيثية المعتبرة في العاقل والمعقول انما هي بعد تحقق مصداقهما ولا تغاير بين مصداقهما فانه واحد اذ العاقل حاضر عنده ووجوده له فيكون معقولا والحيثية التي تعتبر بعد تحقق مصداق الحيثيتين لا يوجب التغاير بين الحيثيتين فليست الذات مع حيثية او معروضة لها عاقلة ومع حيثية اخرى ومعروضة لها معقولة حتى يكون بين مصداقي العاقل والمعقول تغاير بالذات او بالاعتبار لانه لو كان كذلك فلا يكون نفس الذات كافية في الانكشاف هف فاذا كانت الحيثية بعد تحقق المصداق فيكون بينهما تغاير ولكن بعد صدقهما على ذات واحدة وهو مما لا ينكر وهذه الحيثية ليست كالحيثية التي تعتبر في العلم والمعلوم في الحصولي فان الحيثية هناك معتبرة في مفهومي العلم والمعلوم قبل تحقق مصداقهما اذ الشيء من حيث انه قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية ويصح انتزاع مرتبة القيام عنه علم وذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن القيام والاكتناف معلوم فاشتبه على الذاهب التغاير بالحيثية المتاخرة عن تحقق المصداق بالتغاير بالحيثية المتقدمة على تحقق المصداق واعترض ههنا بان مراد المحقق الطوسي ان بين ذاتي العالم والمعلوم تغايرا بعد تحقق مصداقهما فكلام المحقق الطوسي لا يدل على التغاير بين مصداقي العالم والمعلوم فح ليس مذهبه بخطاء فالحكم بالخطاء خطاء واجاب عنه بعض الفضلاء رح بان وجود مفهوم النسبة متقدم على وجود مفهوم المنتسبين فان تحقق مفهوم الضرب مقدم على تحقق مفهومي الضارب والمضروب كما هو الظاهر فيكون التغاير بين ذاتي المنتسبين قبل تحقق مفهوميهما ضرورة ان تحقق الاضافة ووجودها والحضور ايضا نسبة فلا جرم يقتضي تغاير ذاتي الحاضر والحاضر له قبل تحقق مفهوميهما المشتقين فلزم للمحقق الطوسي القول بالتغاير بين العالم والمعلوم قبل تحقق مفهوميهما المشتقين وان هذا الا التغاير بين مصداقيهما فتدبر ثم اعلم انه لا حاجة في دفع اعتراضي الامام الى ان يجاب بما اجاب به المحقق الطوسي بل نقول ان الاول مدفوع بان علمنا بذاتنا عين ذاتنا اذ ليس التغاير بين العلم والمعلوم اصلا كما هو المشهور وعلمنا بعلمنا بذاتنا ايضا نفس ذاتنا بناء على نفي التغاير المذكور وهكذا فلا

يلزم تعدد العلوم فضلا عن التسلسل فان قلت انه بعد تحقق العلم يتحقق ثلثة اشياء الذات العالمة والذات المعلومة وذات العلم ولاريب فى ان العلم
المتعلق بهذا العلم ايضا نفس ذاتنا بناء على ان العلم المتعلق بهذا العلم عين هذا العلم وهذا العلم عين ذاتنا ومتحد المتحد متحد وهكذا العلم بهذا العلم وهلم جرا فلزم حين ادراك
النفس بذاتنا ادراكات غير متناهية وهذا باطل قلت ان تلك الادراكات بمنزلة الالفاظ والعنوانات الكثيرة لمعنون واحد كما يقال انت وابن ابن جدك
وابن اخت خالتك فهكذا فليست الادراكات الغير المتناهية فى الحقيقة فتدبر فيه اما الثانى فبانا نعنى بالحضور عدم الغيبوبة فلا يستدعى الطرفين فضلا
عن التغاير فتدبر قوله كيف آه اعلم ان كلام الشيخ الرئيس المنقول سابقا دال على انه ليس بين العاقل والمعقول فى علم المجردات والنفس بانفسها تغاير
الا ان المحشى المحقق لما بالغ فى نفيه اورد دليلا آخر من عند نفسه وقال كيف آه فالظاهر انه دليل على انه ليس بين العاقل والمعقول فى علم المجردات والنفس
بانفسها حيثية تقييدية موجبة للتكثر والتغاير وحاصله انه كيف يكون ههنا حيثية تقييدية موجبة للتغاير فانه لو كانت تلك الحيثية بين العاقل والمعقول
فيكون المعقول هو ذات المجرد او النفس مع الحيثية بان يكون المجموع من الذات والحيثية معقولا فيكون الحيثية التى هى امر اعتبارى داخلة وجزء فى المجموع
الذى هو المعقول او الذات الماخوذة مع الحيثية بان تكون الحيثية جزءً وداخلة فى حقيقتها تكون امرا اعتباريا يعتبره العقل لا تحقق له فى الخارج لان اعتبارية الجزء
يستلزم اعتبارية الكل والعلم المتعلق بها اى بتلك الذات الاعتبارية المركبة يكون حصوليا لا حضوريا فيكون علم المجردات او النفس المتعلق بذواتها علما حصوليا
يكون بحصول صورة منها كما هو شان الاشياء الغائبة عنا لا حضوريا وهو خلاف المفروض اما ان العلم المتعلق بالذات المركبة التى احد جزئيها الحيثية علم حصولى
لا حضورى فلوجهين الاول انه لا سبيل الى ادراك النفس لهذه الذات الماخوذة مع الحيثية الا بالتوجه والالتفات اليها وحصولها فى الذهن وانتزاع الحيثية واعتبارها
اذ هذه الذات الماخوذة مع الحيثية ليس لها حضور عند ذاتها الا فى مرتبة متاخرة عن مرتبة ذاتها ففى مرتبة ذاتها ليست هى موجودة عندها وجودا خارجيا
فهى حاضرة عندها بواسطة امر آخر وهى الصورة فيكون علمها بحصول صورتها وكل علم يحتاج الى حصول صورة فهو حصولى والثانى ان مناط العلم الحضورى على
امور ثلثة احدها ان يكون المعلوم نعتا ووصفا انضماميا للعالم كما فى علم النفس بصفاتها الانضمامية وثانيها ان يكون المعلوم عينا للعالم كما فى علم المجردات والنفس بانفسها
وثالثها ان يكون المعلوم معلولا للعالم والعالم علة له كما فى علم البارى تعالى عز وجل بالممكنات وهذه الامور الثلثة منتفية فى الذات المركبة التى احد جزئيها الحيثية
اما الاول فلان الذات المذكورة المعلومة لما اعتبرت الحيثية التى هى امر اعتبارى داخلة فى قوامها وحقيقتها فتكون اعتبارية موجودة فى اعتبار العقل وملاحظته دون
الخارج والنفس العالمة موجودة فى الخارج بالوجود الاصلى فلا يصلح ان يكون الامر الاعتبارى المعلوم وصفا انضماميا للنفس العالمة لان الاتصاف الانضمامى
بين الشيئين يقتضى وجود المنضم والمنضم اليه فى ظرف الاتصاف وههنا ليس كذلك اما الثانى فلضرورة ان الذات المذكورة المعلومة التى تركبت واحد جزئيها الحيثية
ليست عينا للنفس العالمة واما الثالث فلانه من البديهيات ان تلك الذات المعلومة ليست معلولة للنفس العالمة واذا انتفت هذه الامور الثلثة
فيكون العلم بتلك الذات المركبة التى احد جزئيها الحيثية بحصول صورتها فى الذهن وهو المطلوب ونظير هذه الذات الكليات فان العلم بالكليات لا يكون الا حصوليا
اذ لا وجود للكليات الا فى الذهن فان الموجود فى الخارج متشخص للتساوق بين الوجود والتشخص فان قلت ان العلم الحصولى هو الصورة من حيث القيام
بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية فيلزم ان يكون هذه الصورة امرا اعتباريا بناء على ان الماخوذ مع الحيثية امر اعتبارى مع ان المحشى المحقق صرح فى حاشيته
على شرح التهذيب الجلالى بكون العلم الحصولى موجودا فى الخارج وايضا على تقدير اعتباريتها لا تكون هذه الصورة وصفا منضما للنفس العالمة فلا يكون علمها
الا حصوليا مع انهم قائلون بان علم العلم الحصولى حضورى قلنا هذا المفهوم المحيث امر اعتبارى فعلمه حصولى قطعا وليس هذا المفهوم علما حصوليا لعدم كونه
منشأ للانكشاف بل العلم الحصولى هو حقيقة المعلوم القائمة بالذهن التى هو منشأ لان ينتزع هذا المفهوم المحيث عنها وتصلح لان يعبر عنها بالصورة المكتنفة
بالعوارض الذهنية وهذه الحقيقة من الاوصاف الانضمامية للنفس فيكون علمها حضوريا وان اختلج فى صدرك انه على هذا التقرير يلزم ان لا يكون بين
العلم والمعلوم فى العلم الحصولى فرق فانهما امر واحد وهو حقيقة المعلوم فالحال فى العلم الحصولى كما فى العلم الحضورى ازحه بانه ليس الامر كما زعمت بل
نقول ان مصداق العلم فى العلم الحصولى هو الصورة القائمة بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية كالانكشاف وغيره ومصداق المعلوم هو الصورة
المعراة عن العوارض يعبر عنها بالشئ من حيث هو هو ففى العلم الحصولى بين العلم والمعلوم تغاير فى المصداق بخلاف الحضورى فيعترض ههنا بوجوه
الوجه الاول ما اورده القاضى السنديلى رحمه الله وتوضيحه ان القائل بالحيثية كالمحقق الطوسى واتباعه انما يقول فى التعبير والملاحظة
فقط دون المعنون والحقيقة كما يعترفون بالحيثية فى العلم الحصولى ومعلومه فالمعقول عندهم هو ذات المجردات والنفس الملحوظة
مع هذه الحيثية وليست الحيثية جزءً حتى يصير المجموع من الذات والحيثية معقولا وامرا اعتباريا باعتبارية الجزء والحيثية العنوانية لا تستلزم

ان يكون الحيث يعني الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا الاترى ان السماء والارض محيثتان بحيثية الفوقية والتحتية وليس محيث بالحيثية
العارضة المخصوصة مع انها ليست من الامور الاعتبارية كما هو الظاهر وبالجملة لما لم يكن تلك الذات اعتبارية فلا يكون العلم بتلك الذات
علما حصوليا فلا نم قول السيد المحشي والذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري وعلمنا حصولي والجواب عنه من وجهين الاول ما اورده المحقق
البهاري بالمحصل ان قول المحشي كيف الخ ليس دليلا علىحدة على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا سواء كان بالذات او بالاعتبار
بل الدليل الذي اقامه الشيخ بقوله ان وجدا الخ قائم على نفي التغاير المطلق وهذا القول علاوة له والغرض للمحشي من هذه العلاوة نفي التغاير
الذاتي فقط دون نفي التغاير الاعتباري واورده بعض الاعلام رح بان المقصود ههنا بيان ان التغاير الذي ينتزع عنه عقلنا بين العالم والمعلوم
في علم المجردات والنفس بانفسها ليس كالتغاير الاعتباري الذي هو بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي فان التغاير في العلم الحصولي بينهما معتبر في اللحاظ والعنوان وههنا
ليس التغاير بين العالم والمعلوم اصلا لا اعتبارا ولا حقيقة والذي يكون منتزعا انما هو بعد تحقق مصداقي العاقل والمعقول ولا شبهة في ان نفي التغاير الذاتي بين
العالم والمعلوم لا يفيد هذا المدعى اللهم الا ان يقال ان المقصود نفي التغاير المطلق ذاتيا كان او اعتباريا ودليل الشيخ قائم عليه لا مضائقة في ان يثبت
بعض المقصود وهو نفي التغاير الذاتي بالعلاوة وان لم يكن هذا الاثبات مختصا للمحقق الطوسي واتباعه لكن بقي ان هذا التوجيه خلاف المتبادر وينكره سياق
كلام المحشي اذ كلامه يقتضي صراحة انه بصدد نفي التغاير مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا فتدبر والثاني ما اورده الفاضل الاكرام فوري باصلان المحقق الطوسي
والمحقق الدواني قائلان بالحيثية في المعنون والمعبر عنه فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج كما مر ولا ريب في ان الحيثيتين
في المعالج والمستعلج في المعنون المعبر عنه فيلزم منه ان يكون بين العالم والمعلوم ايضا كذلك فانك انت تعلم ان المعالج بالكسر والمعالج بالفتح في علاج الامراض النفسانية كالحسد
اسمها النفس فيصدق عليها المعالج بحيثية والمعالج بحيثية اخرى فبينهما تغاير بالاعتبار لا بالحقيقة نعم اذا عالج شخص شخصا آخر او عالج شخص نفسه في الامراض البدنية
فيكون بينهما تغاير بالذات والحيثيتان معتبرة في المعنون ذلك بالكلام ليس فيه فافهم والوجه الثاني ما اورده بعض الفضلاء من انه في المعالج بالكسر والمعالج
بالفتح اخذت حيثية القوة الفعلية والانفعالية وهذه القوة من الامور الموجودة نعم التاثير والتاثر من الامور الاعتبارية والمحقق الدواني
شبه الحيثية بين العاقل والمعقول بالحيثية التي بين المعالج بالكسر والمعالج بالفتح فيكون بينهما ايضا حيثية موجودة في الخارج فح لا يلزم من
دخولها اعتبارية المجموع الماخوذ معها حتى يكون علمه حصوليا فلا نم قول المحشي والذات الماخوذة مع الحيثية الخ والوجه الثالث ان هذا الدليل لو تم
لدل على نفي الحيثية في المعقول لا على نفي الحيثية في العاقل والمعقول كليهما فتدبر قال المحشي المحقق في حاشيته الحاشية المعلقة على
قوله علم حصولي وتوضيحه ان الذات المجردة الماخوذة مع حيثية موجبة للتكثر موجودة في الذهن وليست بموجودة في الخارج وهذا ظاهر
فيكون العلم بتلك الذات المجردة علما حصوليا اذ ح العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل
هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو
بوجه ما قلت نعم ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك فالمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه
هو الهوية المجردة من غير ان يوخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول والامر فيما
نحن فيه ليس كما في المعالج والمعالج حيث يوخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول
والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد وليس بينهما تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة
من حيث انها عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في نفي تحققها
بهذا يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا كذلك واتحادهما فيه ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه ماهية من حيث انها
مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وما سبق الى بعض الاذهان ان العلم في العلم الحصولي مجموع العارض والمعروض
والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء كما سينكشف عنك غطاؤه ان شاء الله تعالى وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها
علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الانتزاعية منها ومن الصفات السلبية والاضافية وبه يظهر ايضا ان معنى
عينية صفات الواجب تعالى معه ان هناك اتحادا محضا وان الحيثية في قولهم ان ذاته تعالى من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن
حيث انها مبدأ الآثار قدرة هي الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة على صدقهما حتى يثبت الكثرة بوجه ما في ذاته تعالى

فيها المقام بعون الملك العلام انتهت قوله فيها وتوضيحه اي توضيح ان العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع الحيثية بان يكون الحيثية
جزءً وتحصل المجموع علم حصولي قوله فيها المجردة اي عن المادة قوله فيها الماخوذة مع حيثية اي بان يكون الحيثية جزءً وتحصل المجموع من الذات والحيثية
قوله فيها وهذا ظاهر اي كون تلك الذات المجموعة موجودة في الذهن لا في الخارج ظاهر وقد نبه عليه بان الحيثية امر اعتباري لا وجود لها الا في اعتبار
العقل وبحاظ الذهن لا في الخارج وصارت ههنا جزءً من المجموع وعدم وجود الجزء في الخارج مستلزم بعدم وجود الكل فيه فيكون المجموع ايضا
موجودًا في الذهن لا في الخارج فما قال الفاضل اللبكني هذا ليس بظاهر عندي لان الذات المستقلة الماخوذة مع الحيثية الاعتبارية الماخوذة
في العنوان موجودة في الخارج بنفسها انتهى ناشٍ من غفلته عن المشار اليه بهذا فان المشار اليه بهذا ليس الا كون المجموع المركب من الذات
والحيثية الداخلة في العنوان موجودًا في الذهن لا كون الذات الماخوذة مع الحيثية المعتبرة في العنوان موجودًا في الذهن حتى يرد ما قال فتامل قوله فيها
فيكون العلم الخ يعني لما كان الذات المجردة الماخوذة مع الحيثية على النهج المذكور موجودةً في الذهن فيكون العلم الخ قوله فيها فح آه حاصله ان الحيثية
لما صارت جزءً من الذات وتحصل المجموع فلا سبيل الى العلم بها الا بان يعتبر ويلاحظ الحيثية التي هي جزء وليس حصولها الا في الذهن بحسب انتزاعها عن
تلك الذات فيكون المجموع من الذات والحيثية حال العلم حاصلا في الذهن فلا يكون العلم بالمجموع الا حصوليا لحصول صورته في الذهن قوله فيها فان
قلت آه هذا منع على قوله وما ينبغي آه تقريره انا لا نسلم انه ليس بين العاقل والمعقول في علم العقول والنفوس بانفسها تغاير اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا بل التغاير بينهما ضروري
لان العاقل هو الهوية المجردة التي حضرت عندها هوية مجردة اخرى والمعقول هو الهوية المجردة التي حضرت هي عندها الهوية المجردة الاخرى فيجب التغاير
بين العاقل والمعقول بالضرورة ولو بوجه ما اي بحسب الاعتبار فكيف يحكم بالاتحاد الصرف وانتفاء التغاير بينهما ذاتا واعتبارا قوله فيها قلت آه جواب بتسليم
هذا النحو من التغاير وبيان المقصود من القول الممنوع حتى لا يرد هذا المنع ولا يضر هذا التغاير وتقريره انه سلمنا ان التغاير بين مفهومي العاقل والمعقول
ثابت بالضرورة كما بين المانع لكن هذا التغاير بمعزل عن ذلك اي عن مقصودنا فان مقصودنا من نفي التغاير انه ليس بين مصداقي العاقل والمعقول
فيما نحن فيه اي في علم المجردات والنفس بانفسها تغاير اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا اذ مصداقهما هو الهوية المجردة من غير ان يوخذ معها حيثية تقييدية موجبة
للتكثر والتغاير في المصداق بالحقيقة او بالاعتبار فشيء يقال له العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها هو بعينه الشيء الذي يقال له المعقول والاتحاد
بين مصداقيهما لا ذاتا ولا اعتبارا والتغاير الذي بعد تحقق المصداق في المفهوم لا يضرنا ولا ننكره قوله فيها بمعزل اي طرف من العزل والعزل بالفتح بركنار كردن وجدا كردن
كذا في الصراح قوله فيها والامر فيما نحن فيه آه دفع لما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة كما يقال في معالجة الشخص نفسه من حيث انه معالج
غيره من حيث انه مستعلج فان المؤثر ههنا النفس من حيث ان له ملكة المعالجة والمتاثر منه هو من حيث انه قابل للعلاج فهما متغايران بالاعتبار
فكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حضر عنده مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حضر عند مجرد معلوم فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار
وحاصل الدفع ان الامر ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها ليس كما في المعالج بالكسر والمعالج بالفتح وتحقيق المقام بحيث ينكشف عنه المرام ان النفس فاعلة
اي موجدة للافعال ومنفعلة اي قابلة للافعال فلها قوتان احدهما القوة الفعلية اي ما به الفعل وثانيهما القوة الانفعالية اي ما به الانفعال والتاثر فمفهوم
القوة الفعلية اي القوة المنسوبة الى الفعل ومفهوم القوة الانفعالية اي القوة المنسوبة الى الانفعال متغايران ومصداقا هاتين القوتين ايضا متغايران
وكلا المصداقين متحققان في النفس فحصل شيئان متغايران احدهما النفس من حيث انه يوجد فيها مصداق القوة الفعلية والثاني النفس من حيث
يوجد فيها مصداق القوة الانفعالية وهذان الشيئان متغايران بالاعتبار فصدق على الشيء الاول المعالج بالكسر وصدق على الشيء الثاني
المعالج بالفتح فيوخذ في المعالج بالكسر حيثية القوة الفعلية وفي المعالج بالفتح حيثية القوة الانفعالية وقد حصل بين مصداقيهما تغايرا بالاعتبار وليس
هكذا بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها لان مصداقهما امر واحد لا تكثر فيه لا حقيقة ولا اعتبارا والحيثيتان اللتان توخذان في العاقل
والمعقول انما هما متغايران في المفهوم لا في المصداق بان يكون لهما مصداقان تحققا في النفس وصارت النفس باعتبار احدهما مغايرة لها باعتبار الآخر كما
في المعالج والمستعلج فهاتان الحيثيتان انما توخذان وتنتزعان بعد تحقق مصداقهما وتوحده فلا تكثران مصداقهما بل هو واحد فاتضح الفرق بين العاقل
والمعقول وبين المعالج بالكسر والمعالج بالفتح ثم اعلم اولا ان تغاير مصداقي المعالج والمعالج في معالجة الشخص نفسه بالاعتبار انما هو اذا عالج الشخص نفسه
في الامراض النفسانية كالحسد وانما قيدنا العلاج بالامراض النفسانية لان من يعالج ذاته في الامراض البدنية فالمعالج بالكسر ههنا هو النفس وبالفتح هو البدن
لان القابل للدواء ورفع المرض وترتب اثر الصحة انما هو البدن والمشخص للمرض والمجوز للدواء انما هو النفس والبدن والنفس متغايران لكون البدن ماديا

وكون النفوس مجردة فبينهما تغاير حقيقي ذاتي لا اعتباري فكيف يصح ان يقال ان بين مصداقي المعالج بالكسر والمعالج بالفتح تغايرا باعتبار حيثية القوة الفعلية في احدهما والقوة الانفعالية في الآخر وثانيا انه اعترض القاضي السنديلي بما محصله ان نفي التغاير مطلقا سواء كان بالاعتبار او بالذات في العلم الحضوري بين العاقل والمعقول حق في علمه تعالى بنفسه فهو جل شانه احدي الذات والجهات فحيثية ذاته تعالى هي حيثية صفاته لا تكثر فيه بوجه من الوجوه لكن لا نغاير حقيقة في علمنا بانفسنا مثلا اذ يمكن التغاير الاعتباري ههنا بحسب المصداق فان وصف العاقلية والمعقولية ممكن لنا والاتصاف بشيء ممكن متاخر عن استعداد الموصوف بذلك الشيء كما هو المقرر فللنفس يكون استعدادان استعداد العاقلية واستعداد المعقولية فالنفس بالاستعداد الاول صارت عاقلة وبالاستعداد الثاني صارت معقولة ولا شك ان هذين الاستعدادين متقدمان على اتصاف النفس بكونها عاقلة ومعقولة فهذا يكفي في ثبوت التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول في علم النفس بنفسها من جهة الحيثيات التي تقدمت على الاتصاف كما في المعالج بالكسر والمعالج بالفتح والجواب عنه من وجهين الاول ما افاده المحقق البهاري بالتفصيل ان مصداق العاقل والمعقول في علم النفس بنفسها ليس الا النفس الناطقة من حيث هي من غير لحاظ حيثية واعتبار آخر ولا نم ان وصف العاقلية والمعقولية ممكن حتى يكون الاتصاف بهما مسبوقا باستعدادين فصارت باحدهما عاقلة وبالآخر معقولة بل هذا الوصف ضروري وواجب الثبوت للنفس كما ان الوجوب والوجود وغيرهما من الصفات ضروري وواجب الثبوت للواجب جل شانه باعتبار ذاته من دون اعتبار حيثية اخرى انضمامية كانت او انتزاعية فح لا يصح ان يكون للنفس استعداد ان يكون النفس باحدهما عاقلة وبالآخر معقولة والثاني ما حققه بعض المشاهير بما محصله ان النفس من حيث هي ذات مجردة وهي بهذه الحيثية عاقلة ومعقولة واين الحيثيتان في المصداق واين لها استعداد التعقل فانها مقدم على حصول هذا التعقل نعم للنفس استعداد للعلوم الحصولية الزائدة على تلك النفس وليس احد قائلا باستعداد النفس في تعقل فانها فضلا عن استعدادين والله اعلم من اين اخترع المورد المعترض الاستعداد للنفس لتعقل ذاتها وما فهم ان وجود النفس لنا انها كاف في تعقلها بذاتها ولا حاجة الى الاستعداد وتفصيل هذا الجواب على ما قيل ان اتصاف نفس المادة وما هو مادي بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد اما الواجب جل جلاله والعقول المجردة فهي متصفة بجميع الصفات والكمالات ازلا وابدا وليس لها حالة منتظرة فهي مبرءة عن الاستعداد الذي ينبئ عن سبق العدم على حصول الشيء الذي لاجله الاستعداد لان هذا الاستعداد نقص واما النفس فهي وان كانت مجردة عن المادة بذاتها الا انها لما كانت مقارنة بالمادة فكان اتصافها بالعاقلية والمعقولية مسبوقا بالاستعداد في الجملة اي في العلم الحصولي واما اتصاف النفس بالعاقلية والمعقولية في العلم الحضوري بذاتها فلما كان ذاتها كافية في تحقق هذا العلم فلا حاجة الى سبقة الاستعداد وغيره من الشروط فالنفس لما كانت في جميع ازمنة وجودها وآنات تحققها حاضرة عند ذاتها لا يرد عليها غفلة في آن اصلا حتى في مرتبة العقل الهيولاني ايضا كما هو المقرر في مقره فتدرك ذاتها وتكون هي بنفسها فانها عاقلة ومعقولة وعقلا ولا حاجة الى الحيثيات المتقدمة الموجبة للتكثر فتدبر قوله فيها فالعاقل والمعقول الخ تفريع على ما سبق يعني انه لما ثبت انه ليس بين العاقل والمعقول تغاير قبل تحقق المصداق فالعاقل والمعقول الخ قال المحقق البهاري هذا كالنتيجة لجميع ما سبق وانما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لا بد للنتيجة من القياس وليس ههنا صراحة وانما صار كالنتيجة لان النتيجة كما تكون مطلوبة من المقدمتين كذلك هذا القول مطلوب مما سبق قوله فيها امر واحد وهو الذات المجردة عن الحيثيات والاعتبارات قوله فيها ليس ههنا اي بين هذه الامور قوله فيها تغاير اي قبل تحقق مصداقات هذه الامور ووجه اتحاد العقل بمعنى الحاضر عند المدرك والعاقل والمعقول انه لو لم يكن كذلك لكان المعلوم امرا والعقل بمعنى الحاضر عند المدرك امرا آخر فيكون صورة والعاقل امرا آخر وهذا شان الحصولي فيكون علم المجردات والنفس بانفسها حصوليا لا حضوريا هف فتامل قوله فيها نعم يصح ان يقال الخ بيان لمنشأ غلط المتوهم بالتغاير بين العاقل والمعقول قوله فيها مغايرة لها ومن هذا توهم التغاير بين العاقل والمعقول قوله فيها لكن كلامنا ليس الخ يعني ان كلامنا في نفي الحيثيات التي توجب التغاير بين مصداقات العقل والمعقول والعاقل فمقصودنا ان مصداقها واحد لا تغاير فيه بوجه من الوجوه وليس كلامنا في نفي الحيثيات التي هي متاخرة عن صدق تلك المفهومات وتحقق بعد وحدة المصداق وحيثيات الواقعة في قولهم النفس من حيث انها عاقلة ومن حيث انها معقولة انما هي بعد تحقق وحدة المصداق ولا ننكرها فالمنفية الحيثيات الاخرى والموجودة هي الحيثيات الاخرى فالنفي والاثبات لم يردا على امر واحد قوله فيها وتحقيقنا هذا اي لما حققنا ان العاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة في علم المجردات والنفس بانفسها واحد لا تغاير بينها بالحيثية الموجبة للتكثر اصلا فظهر ان العلم والمعلوم في الحضوري مطلقا سواء كان المعلوم الذات او الصفات او المعلول للعالم متحدان من غير تغاير اصلا ووجه الظهور ان الدليل المذكور في علم المجردات والنفس بانفسها جار في الحضوري مطلقا لانا نقول لو لم يكن العقل بمعنى الحاضر عند المدرك عين المعقول في العلم الحضوري مطلقا لزم ان يكون العقل بمعنى الحاضر عند المدرك صورة والمعقول فيه الصورة

٥ / ١ / المولوی احمد علی ١٢٦ ٥٥ / ١ / المولانا غلام یحیی ١٢٢ ٥٥ / ١ / المولوی

فيكون العلم بحصول صورة المعلوم عند المدرك لا بالحضور فلا يكون حضوريا بهذا فتامل ثم اعلم ان العلم والمعلوم في جميع افراد العلم الحضوري سوى علم الباري الاجمالي للممكنات على راى متحد واما اتحاد العالم مع المعلوم فانما هو في علمه تعالى بنفسه وعلمنا بانفسنا وعلم المجردات بانفسها لا مطلقا فان في علم الصفات الانضمامية مثلا النفس عالمة والصفات معلومة فلا اتحاد وكذا لا اتحاد بين العلم والعالم في الحضوري مطلقا فان له تعالى علما تفصيليا بالممكنات وهو عين الممكنات وليس عين العالم الذي هو ذاته وقد يحصل الاتحاد بين الامور الثلثة كما في علم العقول والنفوس بانفسها فما سبق الى بعض الاذهان من انه ليس بين العاقل والمعقول في العلم الحضوري تغاير اصلا لعله من قلة التدبر فتدبر قوله فيهما واتحادهما فيه آه لما كان ههنا مظنة توهم تقريره ان العلم والمعلوم في الحضوري مطلقا سوى علم الباري الاجمالي على راى متحدان كما مر والقوم قالوا بالاتحاد بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي ايضا فاى فرق بينهما فدفعه بهذا القول وحاصله ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ليس كاتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي واستدل على هذه الدعوى باقحام حيث التعليلية بقوله حيث كان الخ يعني انه في العلم الحصولي وان كان بين العلم والمعلوم اتحاد بالذات لكنه بينهما تغاير اعتباري بالحيثيات التي تعتبر في مصداقي العلم والمعلوم فان العلم هي الماهية من حيث انها قائمة بالذهن ومعروضة ومكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم هي الماهية من حيث هي هي مع عزل النظر وقطعه عن حيثية اكتنافها بالعوارض الذهنية وليس كذلك في الحضوري فان فيه اتحادا محضا بين العلم والمعلوم ليس التغاير اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار وحيثية انما تعتبر لتحقق المصداق ولا كلام فيهما ثم نتلو عليك ان في مسئلة اتحاد العلم الحضوري بالمعلوم مطلقا شبهة مشهورة وهي ان علم النفس بنفسها وصفاتها الانضمامية علم حضوري على ما هو المشهور والعلم الحصولي من صفات النفس الانضمامية فيكون علم العلم الحصولي حضوريا وليس بين العلم الحضوري ومعلومه تغاير لا بالذات ولا بالاعتبار كما تقرر فيلزم ان يكون العلم الحصولي والعلم الحضوري متحدين ذاتا واعتبارا وهذا ينافي التخالف النوعي بينهما وايضا يلزم ان لا يختص التصور والتصديق بالحصولي لكون الحصولي والحضوري ح متحدين وهذا كما ترى فانه خلاف لمصرحاتهم فتفكر قوله فيهما وما سبق الى بعض الاوهام آه وهو وهم الفاضل مرزا جان الباغنوي الشيرازي والتفصيل انه لما اشتهر بين القوم ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات فاورد عليه بانا اذا تصورنا متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل شيء فالتصور متحد مع متعلق التصديق لما اشتهر ومتعلق التصديق متحد بالتصديق بناء على ان التصديق علم فيكون متحدا مع متعلقه الذي هو المعلوم والمتحد بالمتحد متحد فيلزم اتحاد التصور مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا لا يقال ان التصور يتعلق بنفس معنى القضية والتصديق بهذا المعنى من حيث مطابقته لما في نفس الامر وعدمها فاختلف متعلقهما ولو بالاعتبار لانا نقول هذا مفيد ما تقرر من ان التصور يتعلق بكل شيء والاعتراض مبني عليه فتفكر واجاب عنه القاضي محمد مبارك بما حاصله ان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص في العلم التصوري دون التصديق ولعل هذا مبني على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل معنى بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه الكل بخلاف التصور فان فيه تحصيل صورة غير حاصلة فتتحد مع المعلوم وبالجملة فالتصور وان كان متحدا مع متعلق التصديق ولكن لا يكون متعلق التصديق متحدا مع التصديق حتى يلزم اتحاد التصور مع التصديق وفيه ما اورده بحر العلوم من ان هذا التخصيص للقواعد الكلية فلا يسمع والتفصيل ان التصور والتصديق قسمان من العلم بمعنى الصورة الحاصلة فكما ان في التصور حصول الصورة كذلك في التصديق ففي التصديق ايضا تحصيل كما في التصور فالتخصيص من دال العلوم الظنية دون اليقينية فليس في محله فتدبر ولو قرر الشبهة بانا اذا تصورنا التصديق بالكنه يلزم بناء على ما اشتهر من اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي ذاتا اتحاد التصور والتصديق نوعا مع كونهما مختلفين نوعا فلا يتوجه هذا الجواب اصلا وما افاده صاحب السلم في بعض حواشيه على كتابه في جواب هذا التقرير للشبهة من انا سلمنا انه يتعلق التصور بكل شيء لكن لا نسلم انه يتعلق بكل شيء بالكنه فح جاز ان يكون تعلق التصور بالتصديق بالكنه محالا كتعلق التصور بكنه الباري عز اسمه فلا يتعلق التصور الا بوجه التصديق فلا يتحد التصور الا بوجه التصديق لا بحقيقته فلا يلزم المحذور فمدفوع بان التصديق من الماهيات الممكنة وامكان تصوره بالكنه مما لا يخفى على احد وهذا الامكان كاف في لزوم المحذور ومنع هذا الامكان مكابرة وقياس استحالة تعلق التصور بكنه التصديق على استحالة تعلق التصور بكنه الباري عز اسمه قياس مع الفارق اذ التصديق من الماهيات الممكنة والباري تعالى واجب الوجود فما وجه القياس وقد اجاب المحشي المحقق عن هذا التقرير بما توضيحه ان التصور المتعلق بالتصديق تصور خاص فلا يلزم الا الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق وهذا لا ينافي التباين بين التصور المطلق والتصديق المطلق لان التصور المطلق مفهوم عارض للتصور الخاص لا ماهية نوعية له فلا يلزم من الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق بالماهية الاتحاد بين التصور المطلق والتصديق المطلق حتى يكون منافيا للتباين النوعي بينهما وفيه ان المتباينين يستحيل صدق واحد منهما على شيء من افراد الآخر كالانسان والحمار فاذا صدق فرد من التصور على التصديق بحكم الاتحاد فكيف يبقيا متباينين ثم قد يجاب عن كلا التقريرين بان المقسم للتصور والتصديق هو العلم بمعنى حصول الصورة والعلم الذي هو عين المعلوم هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة وفيه ما قد عرفت سابقا

سے وهی میرزا جان الباغنوی رحمه ... نمبر ١ افاده آه ١٢ منه رحمه

من البطلان کون المقسم العلم بمعنی حصول الصورة قد ذکروا جاب الفاضل مرزاجان عن کلا تقریری الشبهة بان حاصله ان العلم فی العلم الحصولی عبارة عن مجموع المعروض المعلوم والعوارض الذهنیة المکتنفة به والمعلوم هو المعروض فقط ای الماهیة من حیث هی هی الحاصلة فی الذهن بدون جزئیة العوارض فالعلم مرکب وکل المعلوم جزء بسیط ولا شبهة فی تغایر ذاتی الکل ای المرکب والجزء ای البسیط فیکون بین العلم والمعلوم فی العلم الحصولی تغایر ذاتی فما اشتهر من الاتحاد الذاتی بینهما فممنوع او ماول بان مرادهم بالاتحاد بینهما لیس الا الاتحاد بینهما بالماهیة مع قطع النظر عن العوارض الذهنیة والاتحاد بینهما علی هذا الوجه لا ینافی التغایر بینهما باعتبار البساطة والترکیب ولما کان هذا الجواب مخدوشا دفعه المحشی بقوله لیس بشیء الخ وما قال الفاضل السیالکوتی من ان مبدأ انکشاف زید مثلا لیس الا الصورة الحاصلة فی الذهن ولیست هی الا المجموع الطبیعة الانسانیة وتشخصاتها فالمجموع هو العلم کما هو مشرب السید الشریف الجرجانی واحزابه لا الماهیة من حیث انها معروضة فمدفوع بان العلم منشاء الانکشاف وهو الامر الحاصل القایم بالذهن یقال له التشخص الذهنی والتشخصات والعوارض لیست بداخلة فی التشخص علی المذهب المحقق ولو حصل ذلک التشخص فی الذهن مجردا عن العوارض یحصل الانکشاف قطعا لکن هذا التشخص لا یوجد بدون العوارض فلذا التزمت العوارض کذا قال بحر العلوم رح قوله فیهما کما سینکشف عنک غطاؤه الخ والغطاء بکسر الغین المعجمة وفتح الطاء المهملة کرداء شیء یغطی به المرأة وجهها من النقاب یقال غطی اللیل فلانا اذا البسه ظلمته والمراد من انکشاف الغطاء ارتفاع ذلک النقاب وانکشاف ما فی استاره مستور لا انکشاف ذات ذلک النقاب قال جل شانه فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید یقال للنفس یوم الجزاء لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا یعنی فارفعنا عنک غطاءک وانکشف لک وانفتح ما کان تحت استاره مستور فبصرک الیوم حدید ثم اعلم ان ما سینکشف هو ان العلم حقیقة محصلة واقعة مندرجة تحت مقولة لیست اعتباریة ومخترعة وعلی تقدیر ترکبه من العوارض والمعروض یلزم عدم کونه مندرجا تحت مقولة اذ الصورة التی هی المعروض قد تکون من مقولة الجوهر والعوارض من مقولة الکیف التی هی من مقولات العرض ومجموع العرض والجوهر لا یکون عرضا ولا جوهرا فلا یکون حقیقة وحدانیة متحصلة اذ الترکیب من المقولتین المتباینتین یوجب التباین بین الاجزاء والترکیب الحقیقی یقتضی التوحد الموقوف علی الافتقار بین الاجزاء وتناسبها فلا یحصل الترکیب الحقیقی حتی یوجد حقیقة متحصلة وحدانیة بل انما یکون المرکب امرا اعتباریا ولا یکون هذا الترکیب الا کالترکیب بین الانسان والحجر فان المرکب منهما لیس امرا حقیقیا بل اعتباریا فتفکر قوله فیهما وبهذا التحقیق ای بما حققنا من ان العقل بمعنی الحاضر عند المدرک والمعقول فی العلم الحضوری متحدان بحسب وجود المعلوم وحضوره عند العالم ظهر ان ما هو المشهور فیما بین المنطقیین من ان علم النفس بصفاتها علم حضوری لیس مطلقا بل المراد من الصفات هی الصفات الثبوتیة ای التی تکون ثابتة ومنضمة للموصوف وهی النفس مثل الحسد والسخاوة والشجاعة وغیرها لان هذه الصفات حاضرة عند النفس فیکون علم النفس لها حضوریا فیکون العقل بمعنی الحاضر عند المدرک والمعقول ههنا متحدین ولیس المراد من الصفات الاعم منها ای من الصفات الثبوتیة ومن الصفات السلبیة التی اخذ فی مفهومها السلب مثل انها لیست بعرض ولا جسم ولا مادة ومن الصفات الاضافیة التی اخذ فی مفهومها الاضافة الی الغیر کالتعلق بالبدن فانه صفة للنفس بالقیاس الی البدن لان الصفات السلبیة والاضافیة لیست بحاضرة عند الموصوف وهی النفس فانها لکونها من الامور الاعتباریة الانتزاعیة لا انضمام لها مع الموصوف فلا یکون علم النفس لها حضوریا فلیس الوجود لها الا بعد انتزاع العقل لها وبعد الانتزاع یحصل صورها فی العقل فلا یکون علمها الا حصولیا بحصول صورها فی العقل قوله فیهما وبه یظهر اه ای بما تقرر سابقا من ان المجردات من العقول والنفوس مع کونها ممکنات منغمسة فی الحاجة مفتقرة الی جنابه تعالی فی تحصیل جمیع کمالاتها کان تعقلها لذواتها عین ذواتها لا تغایر ههنا اصلا لا حقیقة ولا اعتبارا ظهر ان الواجب الذی هو قیوم حق بری عن شوائب النقص وعلامات العیب ولا یحتاج فی تحصیل الکمالات الی الاجانب احق واحری والیق بان یکون صفة العلم عین ذاته جل جلاله فان الواجب بذاته مبدأ لانکشاف جمیع الاشیاء لا شریک له وکذا جمیع صفاته التی لا تفرقة بینها بل کلها متساویة الاقدام فی کون مصداقها ذات الواجب بلا مدخلیة الحیثیات فتکون متحدة معه تعالی والتفصیل ان للاتحاد ثلث معان الاول هو کون الشیء تمام ماهیة شیء کاتحاد الحد التام کالحیوان الناطق مع المحدود کالانسان فان الحیوان الناطق تمام ماهیته وهذا المعنی لا یستقیم فی صورة اتحاد صفات الباری تعالی جل شانه اذ هذا المعنی یتوقف علی ان یکون للباری تعالی ماهیة حتی تکون تلک الصفات تمام تلک الماهیة مع انه لیس کذلک اذ هو جل شانه بری ومنزه عن الحد التام کما تقرر والثانی هو کون مبدأ انتزاع احد المتحدین نفس ذات الآخر کما یقال وجود الباری تعالی عینه بمعنی ان مبدأ انتزاع الوجود نفس ذات الباری تعالی مع قطع النظر عن امر آخر یستند انتزاع الوجود الیه فلیس الوجود زائدا علیه جل کماله بل عینه جل جلاله وهذا المعنی ایضا لا یستقیم فی صورة اتحاد صفاته تعالی فان الکلام فی الصفات الثبوتیة الانضمامیة لا فی الصفات الانتزاعیة والثالث هو کون الاتحاد البحت المحض من دون تغایر لا ذاتا ولا اعتبارا وهذا المعنی هو المراد فی اتحاد صفات الباری تعالی فمعنی عینیة صفات

الباری تعالی جل شانه ان هناک ای ما بین الباری تعالی وصفاته اتحادا محضا من غیر تغایر لا بالذات ولا بالاعتبار ولعلک تتفطن مما سبق اندفاع ما یتوهم من الدلیل الذی ذکره الشیخ بقوله ان وجد انی الخ انما یفید عینیة صفة علمه تعالی له تعالی دون عینیة جمیع صفاته تعالی له تعالی ووجه الاندفاع ما اشرنا الیه من انه یقاس علی صفة العلم سائر صفاته تعالی اذ جمیع الصفات متساویة الاقدام فی کون منبعها نفس الذات ولا قائل بالتفرقة بینها قوله فیها وان الحیثیة الخ عطف علی قوله ان معنی عینیة صفات الواجب الخ والحاصل انه بما ثبت من ان تعقل العقول والنفوس بانفسها عین ذواتها ظهر ان صفاته تعالی ایضا متحدة به تعالی وان الحیثیة الواقعة فی قولهم ان ذاته تعالی من حیث انها مبدأ لانکشاف الاشیاء علم ومن حیث انها مبدأ الآثار والافعال قدرة لیست الا حیثیة متاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة وعن صدقهما علی ذات الباری تعالی ولیست هذه الحیثیة متقدمة علی صدقهما علی ذات الباری تعالی لانها لو کانت مقدمة فتکون معتبرة فی مصداق العلم والقدرة فیکون ذات الباری تعالی فی هاتین الصفتین الکمالیتین اعنی العلم والقدرة مفتقرة الی هذه الحیثیة التی هی متغایرة لذاته تعالی فیلزم استکمال الذات بالغیر وهذا باطل وبالجملة فلا تکثر فی ذاته تعالی اصلا اذ الصفات کلها عین ذاته الاحدیة نعم لو کانت الصفات غیر ذاته تعالی بان یکون الحیثیة متقدمة علی تحقق الصفات فیثبت الکثرة فی ذاته تعالی بوجه ما وهو وجه الصفات فافهم قوله فیها هذا ای ما بین فی الحاشیة المنهیة بقوله توضیحه الخ ثم اعلم انه یجب علینا ان نطلعک علی فائدة وهی ان العلم بما هو تمیز المعلوم وانکشافه عند العالم ونحن عند رجوعنا الی وجداننا نعلم اکناه ذواتنا لا تمیز عندنا اصلا وانما التمیز لنا بوجوه وصفات عرضیة ولا نعلم فوق هذا فلیس انکشاف کنه المعلوم وتمیزه فی علمنا بذواتنا فلیس العلم الحضوری علما حقیقیا بل هو اضعف مدارج العلوم کما قال الحسن المحقق الاثیر ان النفس مع کمال شعورها عندها لا تعلمها کما تعلم الاشیاء الاخر فلا تعلم انها بسیطة او مرکبة جوهر او عرض کما تعلم غیرها بالجوهریة والعرضیة والبساطة والترکیب فهذا اضعف مدارج العلوم کما ان الیقین اقواها انتهی بلخصه فاندفع ما ظن فرقة ومنهم الشارح المیبذی من ان العلم حقیقة هو العلم الحضوری فی وجهوا کون العلم الحضوری علما حقیقیا بوجهین احدهما ان العلم فیه ینتفی بانتفاء المعلوم للاتحاد بخلاف الحصولی وفیه ان المعلوم بالذات فی العلم الحصولی لیس الا هو الموجود فی الخارج فانه معلوم بالعرض والمعلوم بالذات هو الشئ مع قطع النظر عن الاقتران بالعوارض الذهنیة واذا انتفی هذا المعلوم انتفی العلم الحصولی ایضا وثانیهما ان العلم الحقیقی عبارة عما یکون المعلوم منکشفا بنفسه وهذا فی الحضوری بخلاف الحصولی وفیه ان انکشاف المعلوم بنفسه لیس من شرائط العلم الحقیقی بل العلم الحقیقی ما ینکشف به حقیقة المعلوم وفی العلم الحصولی ینکشف حقیقة المعلوم فیکون علما حقیقیا بلا ریب هذا ما افادنی عمی الاستاذ العلامة ادام الله علوه ومجده قوله فانه من مزال الاقدام ای من موضع زلل الاقدام اللهم لا تزل اقدامنا عن الصراط المستقیم هذا والحق عند العلام الکریم ثم اورد دلیلا علی ان مورد القسمة هو العلم المتجدد فقال والا ای وان لم یقید مورد القسمة بالمتجدد ولم ینحصر العلم فی التصور والتصدیق اذ التصور هو حصول صورة الشئ فی العقل فیه مسامحة والمراد الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل والتفصیل سیاتی فانتظره والتصدیق یستدعی التصور الذی هو کذا ای هو حصول صورة الشئ فی العقل اما بان یکون التصور شرطا للتصدیق ویکون التصدیق عبارة عن الحکم الذی یعبر عنه بایقاع النسبة وانتزاعها کما هو مذهب الاوائل من الحکماء او بان یکون التصور شطرا وجزءا للتصدیق ویکون التصدیق مجموع التصورات والحکم کما هو مشرب الامام الرازی ثم اعلم ان التصور مقدم علی التصدیق طبعا لان التقدم الطبعی هو تقدم المحتاج الیه علی المحتاج بان لا یکون المحتاج الیه علة تامة للمحتاج والا لزم التقدم بالعلیة کتقدم الواحد علی الاثنین وتقدم التصور بالنسبة الی التصدیق بسبب انه تقرر من ان التصدیق محتاج الی التصور ولیس اذا وجد التصور وجد التصدیق حتی یثبت کون التصور علة تامة للتصدیق واذا اثبت التقدم الطبعی للتصور فالاحسن ان یذکر مباحث الاول ای التصور مقدما علی مباحث الثانی ای التصدیق لیوافق الوضع والذکر الطبع ولذلک تری فی کتب المنطقیین انه بحث عن التصورات اولا ثم عن التصدیقات والعلم الحضوری لا یکون بحصول الصورة فلا یکون تصورا ولا تصدیقا فلو عمم المقسم یکون العلم الحضوری داخلا فیه وخارجا عن اقسامه وهذا معنی عدم انحصار المقسم فی الاقسام فلا یکون التقسیم ح حاصرا وهو باطل فکذا العموم واذا بطل العموم فثبت التقیید وهو المطلوب فان قلت انما لزم من الدلیل المذکور حصولیة التصور وحصولیة ما یستدعیه التصدیق واما کون نفس التصدیق حصولیا فلا یلزم من الدلیل المذکور فنقول یجوز ان یکون التصدیق حضوریا والمقسم عاما شاملا للحضوری والحصولی والتقسیم حاصر الا انه قسمین التصور الذی هو الحصولی والحضوری الذی هو التصدیق فعدم الانحصار علی تقدیر العموم ممنوع قلت معنی قوله والعلم الحضوری لا یکون بحصول الصورة انه لیس فی العلم الحضوری مدخل للحصول ای لا یکون العلم الحضوری عین الحصول ولا یکون مستدعیا للحصول فلا یکون العلم الحضوری تصورا لانه عین الحصول ولا یکون تصدیقا ایضا لانه مستدع للحصول فلو عمم المقسم بحیث یشمل العلم الحضوری ایضا وجعل قسما منه التصور والتصدیق المستدعی له والعلم الحضوری لیس هذا ولا ذاک فیلزم عدم الانحصار فی التقسیم فتدبر ولقائل ان یقول ان علم الواجب تعالی

مولانا محمد [illegible] دام ظله ۱۲

سواء كان بغيره او بذاته علم حضوري كما مر بالتفصيل وهكذا علم العقول بذواتها وصفاتها الانضمامية وعلم النفوس بانفسها وصفاتها الانضمامية علم حضوري
كما سبق وليس للواجب تعالى تصور بالحصول لذاته وصفاته وكذا ليس للعقول والنفوس تصور بالحصول لذواتها وصفاتها فلا يكون الواجب متصورا
لشيء ولا العقول والنفوس متصورة لذواتها وصفاتها والتصديق على ما قال المص يستدعي التصور الذي هو بالحصول فيلزم ان لا يكون الباري تعالى مصدقا
لشيء فيبقى القضايا مجهولة له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكذا يلزم ان لا يكون العقول مصدقة للقضايا التي تتألف من الطرفين ذواتها وصفاتها وهو
باطل لكون جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل وليس لها انتظار وقوة على ما تقرر في الحكمة وكذا يلزم ان لا يكون النفوس متصدقة لتلك القضايا وهذا اي
اقبح من ذلك وقد اجاب عن هذا الفاضل السيالكوتي بما محصله ان المراد بالتصور الذي هو جزء التصديق او شرطه مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي لا التصور
الذي هو بالحصول ولا اشكال ان مطلق الادراك متحقق في الواجب والعقول والنفوس فيتحقق التصديق فيها فلا محذور ولا يذهب عليك ان كون
مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي جزءا او شرطا للتصديق خلاف ما اراده المص بقوله والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا
اذ معناه ان التصديق يستدعي التصور الذي هو بالحصولي الذي مر ذكره آنفا كما يقتضيه سوق كلامه وايرادنا على كلام المص فبقي المحذور وعلى
ان المحقق المقرر عند المحققين ان التصور فقط الذي هو قسم الحصولي شرط للتصديق او شطره كما هو مفصل في حواشي شرح الشمسية فتدبر
فان قلت انه لما كان للواجب والعقول والنفوس علم حضوري وهو اقوى مرتبة من التصديق فلو لم يكونوا مصدقين للقضايا فلا مشاحة فيه لوجود
ما هو اقوى من التصديق قلت ان العلم الحضوري للواجب والعقول والنفوس يوجب الحضور المحض والالتفات البحت ولا العلم بترجيح احد الطرفين على
الآخر والا الجزم فبالطريق الاولى لا يحصل بالعلم الحضوري فلا محالة يحتاج الى الاذعان الذي هو نحو من الانكشاف او من توابعه على اختلاف المذهبين
وسيجيء التفصيل فليس بد من الاحتياج الى التصديق وقد يقرر ذلك الاعتراض بتقرير آخر بان التصديق لا يحصل ما لم يوجد النسبة في القضية التي تعلق بها
التصديق والنسبة امر غير مستقل اعتباري لا تكون قابلة للحضور فلا سبيل الى العلم بها الا بالحصول ولما ليس للباري تعالى علم حصولي فلا سبيل فيه الى
التصديق وقد اجاب عنه الفاضل السيالكوتي بان النسبة مرتسمة في العقول وهي حاضرة عند الباري تعالى وهذا الحضور كاف في تعلق التصديق بها من الباري تعالى
وانت لا يذهب عليك ان العقول بعد الباري تعالى ضرورة بعدية المعلول عن العلة والمعقولات المرتسمة في العقول بعدها قطعا بداهة بعدية الحال
عن المحل فيلزم ان يكون علم الباري تعالى بهذه المعقولات بعد علم العقل الاول بها لا قبله فيلزم الجهل في مرتبة ذاته تعالى واي مرتفع من هذا ويمكن ان
يقال انه يجوز ان يكون للواجب والعقول والنفوس اذعان وتصديق مباين لهذا الاذعان الذي يستدعي التصور فتدبر قوله لا يقال نحو معارضة
شبيهة بالمناقضة باداعة المص من ان المقسم للتصور والتصديق هو الحصولي وتقريرها ان النسبة من الامور الانتزاعية الغير المستقلة الموجودة في
الذهن لا في الخارج وكذا وقوع النسبة اولا وقوعها فانه صفة لها فصار وقوع النسبة اولا وقوعها من الصور الذهنية اي الحاصلة في الذهن
لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصور الذهنية الشخصية علم حضوري كما تقرر في مقره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها كما هو
المشهور عند الجمهور فيكون التصديق علما حضوريا لا حصوليا فلو لم يعم المقسم بان يكون حضوريا او حصوليا لزم تقسيم الشيء وهو الحصولي الى المباين عني
التصديق وهذا بديهي البطلان ثم اعلم ان هذه المعارضة انما ترد على مذهب الحكماء القائلين بكون التصديق ادراك وقوع النسبة لا على مذهب الامام القائل
بكون التصديق عبارة عن التصورات الثلث والحكم كما لا يخفى قوله والا لزم اجتماع المثلين اعلم ان قوله والعلم المتعلق بالصور الذهنية علم حضوري مدلل
بدليلين الاول ان الحاجة الى الصورة لا تكون الا لان يحضر الاشياء الغائبة عن المدرك بواسطة الصورة عنده ولما كانت الصورة الذهنية حاضرة
عند المدرك موجودة في النفس بذاتها فلا حاجة الى صورة اخرى بها تكون حاصلة عند المدرك كما ان في علم النفس بنفسها لما كفى حضورها بذاتها
فلا يحتاج الى حصول صورتها عندها فيكون علم تلك الصورة حضوريا والثاني ما اورده المحشي رح وتتلو عليك آ ولان اجتماع المثلين وجود فردين من النوع
الواحد كصورة زيد وعمرو في محل واحد والمستحيل منه ما هو بحيث لا يبقى الامتياز بينهما على ما قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف ولو اجتمعا في
محل واحد ويتصور الامتياز بينهما بان يكون احدهما موجودا في ذلك المحل بذاته وثانيهما موجودا فيه بصورته فلا استحالة وثانيا ان التمايز
والتغاير بين الشيئين اما ان يكون بحسب كونهما مختلفين في الماهية كما بين السواد والبياض واما ان يكون بحسب اختلافهما في المحل كما بين
السواد القائم بالقير والسواد القائم بالفرس واما ان يكون بحسب اختلافهما في الزمان كما بين السواد القائم في الثوب امس والسواد القائم
بذلك الثوب الآن بعد زوال الاول فاذا اتحد الشيئان في الماهية والمحل والزمان يلزم اجتماع المثلين بلا تغاير وهو المستحيل وثالثا ان

المولوي عماد الدين ١٢٦

مطلوب المحشی انه لو لم یکن العلم المتعلق بالصورة الذهنیة التی لها هویة شخصیة متشخصة بالتشخص الذهنی حضوریا بل یکون حصولیا فیحصل صورة تلک الصورة فی الذهن فیجتمع المثلان ای فردان من نوع واحد وهو الصورة احدهما الصورة الذهنیة المعلومة والثانیة الصورة الذهنیة الاخری التی هی علمها فی زمان واحد ولما اتحدتا ثان الصورتان فی المحل وهو الذهن فی الماهیة فان العلم والمعلوم متحد بحسب الذات وتحقیقه بناءً علی حصول الاشیاء بانفسها کما هو المحقق فالامتیاز بین هاتین الصورتین مرتفع لا بحسب الذات ولا بحسب المحل ولا بحسب الزمان ثم المحشی ترقی علی لزوم اجتماع المثلین بقوله بل الامثال ای بل یلزم اجتماع الامثال وتوضیحه ان علم الصورة الذهنیة لما صار حصولیا وحصل صورة ذهنیة لها اخری فعلم هذه الصورة التی هی العلم لا یخلوا اما ان یکون حصولیا بحصول الصورة او حضوریا لا سبیل الی الثانی والا لزم الترجیح بلا مرجح لان افراد علم العلم متساویة فکیف یجوز کون بعضها حضوریا وبعضها حصولیا وعلی الاول یلزم ثلث افراد من نوع الصورة احدها الصورة الذهنیة المعلومة وثانیها علمها وثالثها علم هذا العلم فلزم اجتماع ثلث امثال بلا امتیاز وهکذا وبالجملة لو کان علم الصورة الذهنیة حصولیا یلزم اجتماع المثلین بل الامثال واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا هو الدلیل المشهور من الحکماء علی ان علم النفس بصفاتها الانضمامیة مطلقا سواء کانت صورة او غیرها حضوری تقریره انه لو کان علم النفس بصفاتها حصولیا وحصل صورة الصفة فی النفس والصورة وذو الصورة متماثلان بناء علی المذهب المحقق من حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن فیلزم اجتماع المثلین ای فردین من نوع واحد فی زمان واحد فی محل واحد هو النفس بلا تغایر وتمایز واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلان المثلین لا یخلوا اما ان یکونا موجودین او یکونا معدومین او یکون احدهما موجودا والآخر معدوما وعلی التقدیرین الاخیرین لا اجتماع للمثلین فیلزم التخلف وعلی الاول فوجود کل منهما مغایر لوجود الآخر ضرورة ان الوجود عرض وقیام العرض الواحد المتشخص بالمحلین محال لان التشخص والوجود متساوقان او عینان علی اختلاف المذهبین فیلزم انفراد تشخص کل واحد منهما عن تشخص الآخر فیحصل التمایز بین المثلین ضرورة تمایز التشخصین هف لانا فرضنا ارتفاع التمایز کما مر قال الفاضل الزام فوری انا نختار الاول ونقول ان المثلین بغیر متحدان علی هذا التقدیر فلا یلزم قیام العرض الواحد المتشخص بمحلین فتدبر قال جد جدی کمال الملة والدین قدس سره لا احدان یتوجه علیه بالنقض لان مقدمات البیان بعد التسلیم والاغماض عما یبتنی علیه استحالة اجتماع المثلین تستلزم عدم علم الجزئیات علی وجه جزئی فانه علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها یلزم اجتماع المثلین لا محالة انتهی اقول لما کان هذا الکلام مغلقا فاردت توضیحها فنقول قوله قدس سره علیه ای علی ان علم الصورة الذهنیة لو کان حصولیا لزم اجتماع المثلین قوله قدس سره بالنقض هو فی الاصطلاح ابطال دلیل المدعی مع الشاهد الذی یدل علی عدم استحقاقیة الدلیل لدعواه بسبب کونه مستلزما للفساد قوله قدس سره بعد التسلیم اشارة الی انه لا احدان یتوجه علیه بالمنع بان یقول لا نم انه علی تقدیر ان یکون علم الصورة الذهنیة حصولیا یلزم اجتماع المثلین المستحیل لان الصورة الذهنیة وعلمها وان کانا متحدین بالذات الا ان المحل الواحد فی زمان واحد یوجب استعدادات مختلفة وجهات متعددة فمحل الصورة الذهنیة وعلمها وان کان واحدا وهو الذهن الا ان له استعدادا وصلاحیة للصورة الذهنیة المتشخصة فحصلت تلک الصورة وله صلاحیة واستعداد ثان لعلمها فحصل علمها فبین الصورة الذهنیة المتشخصة وعلمها من جهة استعداد المحل حصل التمایز والتغایر فحصر الاختلاف الموجب للتغایر فی الصور الثلث المذکورة سابقا ممنوع بل اختلاف الرابع یوجب التمایز بین الشیئین وهو اختلاف استعدادات المحل او الجهات ونظیر المحل المختلف الاستعداد الهیولی فانه قد تقرر عندهم ان هیولی العناصر واحدة بالشخص ومع هذا قامت بهذه الهیولی فی زمان واحد افراد الصور الجسمیة کالصورة الجسمیة للماء وللنار وللهواء وللارض والصورة الجسمیة ماهیة واحدة فلا سبیل الی هذا القیام الا ان یختلف استعداد الهیولی فمن جهة انها استعدت الهیولی للصورة الجسمیة المائیة المعینة حصلت هذه الصورة ممتازة عن الصورة الاخری ای الناریة مثلا ومن جهة انها استعدت الهیولی للصورة الجسمیة المعینة الناریة حصلت هذه الصورة ممتازة عن الاخری فبین هاتین الصورتین وان کان الماهیة والمحل والزمان متحدا لکن لما اختلف استعداد المحل فلا یلزم اجتماع المثلین المستحیل کذلک لا یلزم اجتماع المثلین المستحیل علی تقدیر کون علم الصورة الذهنیة حصولیا وههنا کلام سیاتی ثم اعلم ان القوم استدلوا علی استحالة اجتماع المثلین بانه لو امکن هذا الاجتماع لما بقی الامان والاعتماد علی حکم الحس واللازم باطل فالملزوم مثله وجه الملازمة جواز ان یکون السواد المحسوس واحدا سوادات کثیرة فقوله والاغماض عما یبتنی علیه استحالة اجتماع المثلین اشارة الی ان فی هذا الدلیل قلقا ولعله انه لا مضایقة فی ارتفاع الامان اذ الحس یغلط کثیرا علی ما تقرر ولهذا یری البعید مع کبره صغیرا ویری من هو راکب السفینة الاشجار التی علی الساحل متحرکة وقال استاذ المحققین رح بل العقل قد یغلط اذ الجسم التعلیمی هو الکم الساری فی الجسم الطبعی فی الجهات الثلث وهو القابل بالذات للانقسام فی الجهات الثلث غیر الجسم الطبعی الذی هو جوهر مرکب من الهیولی الاولی والصورة الجسمیة فالعقل

يعلم انهما واحد ثم اذا يطلع العقل على ادلة الاشراقيين الذين ينفون الجسم التعليمي ويقولون ان الانقسام في الجهات الثلث في نفس الجوهر المتصل
اي الصورة الجسمية فيعتقد ان الجسم الطبيعي والتعليمي متغايران ثم اذا يقف العقل على ادلة المشائين على اثبات الجسم التعليمي يعتقد انهما متحدان ليسا
بامرين متغايرين فهل هذا الا غلط وبالجملة اذا ثبت غلط الحس فالامان على حكم الحس مرتفع وانت تعلم ان الكلام في الحس الصحيح الذي لا يغلط كثيرا والاعتماد عليه
ليس بمرتفع وفي ارتفاعه باس وليس كلامنا في الحس الغالط كثيرا حتى يتم ما سبق ثم اعلم انه قال المحقق البهاري مجوزا لاجتماع المثلين ان الجسم يغمس في الصبغ فيغلبه
كدرة ثم الكهبة ثم السواد ثم حلوكة وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك سوادان وهذا بعينه اجتماع
المثلين انتهى وفيه ما اورده الفاضل الكرام فوري بما حاصله ان كون الكهبة كدرتين والسواد كهبتين والحلوك سوادين ليس الا عند اهل اللغة واما عند الحكماء
فهو في حيز البطلان اذ الكهبة مثلا عند الحكماء ليست عبارة الا عن كدرة واحدة في مرتبة الشدة مخلوقة عن الخالق المدبر ابتداء ولا في الجسم بعد كونه
مغموسا في الصبغ عند زوال الكدرة الاولى بناء على ما تقرر عندهم من ان مراتب الكيف ليست الا انواعا حقيقية متخالفة بالماهية وهكذا حال الحلوك
والسواد فلا اجتماع للمثلين ههنا فتدبر قوله قدس سره فتستلزم عدم علم الجزئي هذا التقرير النقض على تقدير تسليم استحالة اجتماع المثلين وقوله قدس سره فانه الخ
دليل اللزوم وتوضيح النقض ان علم الجزئي بما هو جزئي لا يخلو اما ان يكون بحصول حقيقته النوعية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول امر
مباين لا علاقة له بذلك الجزئي كليا كان او جزئيا في الذهن او بحصول شبحه او بحصول ذلك الجزئي متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن لا سبيل
الى الاول اذ لو كان علم الجزئي بما هو جزئي بحصول حقيقته النوعية فهو علم الجزئي على الوجه الكلي فان الحقيقة النوعية كلية لا على الوجه الجزئي والمقدر
خلافه ولا الى الثاني والا لكنا نعلم زيدا بعلمنا عمرا وهذا لا يقبله العقل فيمتنع ان يكون جزئي مبدءا لانكشاف جزئي آخر ولا سبيل الى الثالث لاستحالة
علم شيء بحصول مباينه كليا كان المباين او جزئيا ولا سبيل الى الرابع لانه اعتراف بحصول الاشياء بالاشباح وكلامنا ليس على هذا التقدير بل على
تقدير حصول الاشياء بانفسها فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن فيجتمع التشخص الذهني
المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية في محل واحد اعني النفس او الذهن وهل هذا الا اجتماع المثلين المستحيل فيلزم عدم
علم الجزئي على الوجه الجزئي فان قلت ان القوم انكروا ان يعلم الجزئي بما هو جزئي فلا ضير في عدم علم الجزئيات بما هو جزئي قلت القوم يستدلون على حصول
الاشياء بانفسها في الذهن بما محصله انا نحكم على الاشياء التي ليست بموجودة في الخارج بالاحكام الايجابية الصادقة نحو العنقاء طائر وايجاب الشيء للشيء
يستلزم ثبوت المثبت له فلا بد من ثبوت العنقاء وليس ثبوته في الخارج بالفرض فليس الا في الذهن فثبت حصول الاشياء بانفسها في الذهن وهذا الدليل
كما يدل على وجود الكليات في النفس كذلك يدل على وجود الجزئي بما هو جزئي على وجه الجزئية في الذهن بان يقال انا نحكم على الجزئي بما هو جزئي بالحكم الايجابي
الصادق في نفس الامر نحو زيد سيولد وايجاب الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له فلا بد من وجود زيد اذ وجود ما هو مغاير لزيد تغايرا اعتباريا كعمرو او تغايرا
حقيقيا كفرس لا يكفي لصدق الموجبة المذكورة كما هو الظاهر ولا يكفي لصدق هذه الموجبة ثبوت الماهية الكلية مطلقا والا لكفى في صدق الموجبة المذكورة وجود
الانسانية في ضمن خالد مثلا وهو باطل واذ لم يكن وجود زيد في الخارج فليس وجوده الا في الذهن متشخصا مكتنفا ومحاطا بالعوارض الخارجية فثبت علم الجزئي
بما هو جزئي على وجه الجزئية فلا سبيل الى انكار هذا العلم وقد يجاب عن النقض بوجوه الاول باختيار الشق الخامس واظهار التمايز بين المتماثلين وتقريره ان
المماثلة المستحيلة اعني ما كانت بلا امتياز بين التشخص الذهني المقترن بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية في حيز المنع لانهما
متمايزان اذ التشخص الذهني مكتنف بالتشخصات الذهنية التي لا تكتنف بها التشخص الخارجي وهذا كما بين الخطين الذين تماثلا في الاستقامة والاتحاد
حلا في السطح الواحد والسطحين الذين تماثلا فيها ايضا وحلا في الجسم الواحد فليس اجتماع المثلين المستحيل ههنا وهذا مردود اما اولا فبان محل الخطين الحالين في السطح
الحالين ليس واحدا بل محل كل منهما على حدة فلا يلزم اجتماع المثلين ههنا في محل واحد فالقياس عليه قياس مع الفارق وقيل ان كلامنا مبني على ما هو المقرر عندهم
من ان محل الخطين هو كل السطح لا البعض دون البعض ومحل السطحين هو كل الجسم لا البعض دون البعض فان السطح الذي هو محل الخطين والجسم الذي هو محل السطحين
ليس الا متصلا واحدا لا مفصل فيه بل السطح من حيث انه ممتد في جهة يكون محلا لاحد الخطين ومن حيث انه ممتد في الجهة الاخرى محل الخط الآخر وكذا الجسم من حيث
انه ممتد في جهة محل لاحد السطحين ومن حيث انه ممتد في الجهة الاخرى محل للسطح الآخر واما ثانيا فبما اورده المحقق البهاري من ان هذا الجواب مشترك الورود كما انه يجري في علم
الجزئيات من حيث هي جزئيات كذلك يجري في العلم الحصولي الذي تعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية
وحصلت صورة ذهنية اخرى فهذه الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف استعدادات المحل فليس بين

بين الصورتين اجتماع المثلين المستحيل وان وجدتا في محل واحد وفيما اورده الفاضل المرام نور الله مرقده من القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات المحل اعني الذهن في حيز المنع لان الصور الذهنية التي حصلت في الذهن لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض الذهنية ولا اختلاف في هذه العوارض فلا اختلاف في هذه الصور فالذهن الذي هو محل واحد لا اختلاف فيه في تلك الجهات والاستعدادات واما قياس اختلاف الاستعدادات على اختلافها في الهيولى فقياس مع الفارق لان الصور الحالة في الهيولى لما كانت مختلفة فصارت استعدادات الهيولى ايضا متعددة بخلاف الصور الحالة في الذهن فانه لا اختلاف فيها فليس اختلاف الاستعدادات في الذهن فتدبر والثاني باختيار الشق الثاني واثبات ان الجزئي يكون مبدأ الانكشاف جزئي آخر وتقريره على ما افاده مالك العلماء ادام ظله ان الحاصل في الذهن الهوية الخارجية بنحو ما من التجريد هو التجريد عن بعض العوارض مع التخلط بالبعض هذا هو المعنى بحصول الاشياء بانفسها وان تختار ان الحاصل في الذهن جزئي آخر مغاير للشخص الخارجي في بعض العوارض وليس هذا من باب حصول الاشياء باشباحها كيف والحاصل ح هو الامر المباين من كل وجه وهذا الجزئي لكونه متحدا مع زيد مثلا من كل وجه الا في العوارض التي حصل التجريد عنها يكون علما به دون غيره لمغايرة هذا العلم لما عدا زيد في جميع العوارض واما مجرد الاتحاد النوعي فلا يكفي كما لا يخفى والثالث ما اورده الفاضل الجلبي باختيار الشق الاول واثبات انه يكون ح علم الجزئي على الوجه الجزئي وتشريحه ان حصول الاشياء بانفسها عبارة عن ان يحصل الماهية التي كانت متشخصة بالعوارض الخارجية في الذهن بعد التجرد عن تلك العوارض وتصير مكتنفة بالعوارض الذهنية التي هي مشابهة للعوارض الخارجية ثم يصير التشخص الذهني آلة للتشخص الخارجي لوجود المناسبة بينهما الا ان الماهية المكتنفة بالعوارض الخارجية تحصلت في الذهن معها حتى يلزم احتراق الدماغ بحصول النار وخرق الذهن بحصول الجبل والصعود الى الاعلى بحصول كرة النار وايضا يلزم انعدام التشخص عن الخارج مطلقا ولهذا زمان باطلان فكذا الملزوم فلا يلزم على تقدير حصول الاشياء بانفسها ان يحصل التشخص الخارجي مع تشخصاته الخارجية في الذهن وما قال المحقق البهاري من ان الكلي قاصر عن افادة علم الجزئي بما هو جزئي ففيه ان الكلي انما يكون قاصرا عن افادة الجزئي بما هو جزئي لو لم يصر معروضا بعوارض ذهنية مماثلة لعوارضه الخارجية من الكم والكيف والشكل وغيرها لكن لما كان معروضا لها فلا قصور فيه اصلا بل هذا هو مدار ادراك الجزئيات المادية الخارجية والرابع باختيار الشق الخامس ومنع لزوم اجتماع المثلين بان نقول لو حصل التشخص الخارجي مع العوارض الخارجية في الذهن يصير هذا التشخص متشخصا ذهنيا فيكفي للانكشاف ولا حاجة الى ان يوجد تشخص ذهني آخر حتى يلزم اجتماع التشخص الذهني والخارجي في محل واحد اعني الذهن وان تشبث في صدر كلامه بالعلم بالجزئيات الخارجية المتماثلة في الحقيقة النوعية كزيد وعمرو وبكر وتحصيل صور هذه الجزئيات في الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي التشخصين الخارجيين الذين اشتركا في الحقيقة النوعية في محل واحد وهو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال اي الاشخاص الخارجية في الذهن فاندفع بوجهين الاول ما يفهم من كلام المحقق البهاري من ان التشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية وان اجتمعا في محل واحد الا ان التشخص الخارجي لاحدهما مغاير للتشخص الآخر فالتمايز بينهما في الذهن متحقق كما في الخارج فليس اجتماع المثلين المستحيل والثاني ما افاده بحر العلوم نور الله مرقده بان محل صور الجزئيات المادية القوى الجسمانية المادية وتلك الصور تنقسم بانقسام موضوعاتها ومحالها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة الجسمانية وصورة جزئي آخر تحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع لصورتي الجزئيين الخارجيين في محل واحد بل هما في محال متعددة وهو ليس بمحال واما الجزئيات المجردة عن المادة فمحلها ليس الا النفس دون القوة الا ان النفس لا تدرك بها بتمامها دون اشخاصها فلا سبيل الى علم الجزئيات المجردة على الوجه الجزئي وبالجملة ان الباطل ليس الا اجتماع المثلين في محل واحد واجتماع صور الجزئيات المتعددة في الذهن ليس الا في محال متعددة منه وهو ليس بباطل فان قلت تعقل الجنس كالحيوان والفصل كالناطق يتعلق بكل واحد منهما لحاظ خاص لا يتعلق بهو بالجزء الآخر بل لا يتعلق بالجزء الآخر الا لحاظا آخر فيحسب تعدد الاجزاء يتعدد اللحاظات فاذا رتبا يحصل الصورة الوحدانية للمحدود فهذه الصورة ليست واحدة بالذات لاستحالة كون الاثنين واحدا بالذات وليست واحدة بالوجود اذ الوجود عرض والعرض الواحد لا يقوم بمحلين متغايرين فكيف يقوم بالاثنين وجود واحد فليست الوحدة الا وحدة اللحاظ فنقول ان لكل واحد من الجنس والفصل وجودين احدهما في مرتبة الحدود وثانيهما في مرتبة الحد فيحصل اجتماع المثلين اي الوجودين في محل واحد وهو الذهن قلت لا استحالة فان الاثنينية بينهما حاصل بتغاير الاستعدادات والجهات للذهن فتدبر وقوله لانا نقول العلم الى آخره جواب المعارضة المذكورة بتمهيد مقدمة وتوضيحها على ما قيل ان الصورة عبارة عما يحصل في الذهن بعد حذف التشخصات ولها نحوان الاول الصورة الذهنية المأخوذة من حيث انها صورة متشخصة قائمة بالذهن بالتشخص المخصوص مكتنفة ومقترنة بالعوارض الذهنية المخصوصة كالانكشاف والفرح والسرور والغضب وهذا النحو مرتبة العلم ولها في هذه المرتبة وجود اصلي خارجي فيترتب عليها الآثار الخارجية وهي منشأ الانكشاف ومن الصفات الانضمامية للنفس والثاني الصورة الذهنية من حيث هي هي اي مع عزل النظر وقطع اللحاظ عن حيثية كونها متشخصة قائمة بالذهن

المتصفة بالعوارض الذهنية وهذا النحو مرتبة المعلوم وله وجود ظلي في الذهن فلا تترتب عليها الآثار والعلم اذا تعلق بالصورة الذهنية المعتبرة على النحو الاول فيكون علما حضوريا لا حصوليا لانه لو كان حصوليا بحصول الصورة يلزم اجتماع المثلين بل الامثال كما مر التقرير في المعارضة والعلم المتعلق بنفس الصورة اي بالصورة الذهنية الماخوذة على النحو الثاني لا يكون الا حصوليا اذ نفس الصورة من حيث هي هي طبيعة كلية ولا حضور للطبائع الكلية من حيث هي هي عند المدرك فتحصيل صورة لهذه الطبيعة الكلية المعلومة وتكون تلك الصورة شخصية قائمة بالذهن متصفة بالعوارض الذهنية في مرتبة العلم ولا يلزم ح اجتماع المثلين لان الصورة التي هي علم مشخصة والصورة التي هي المعلوم كلية على ان المعلوم موجود بوجود ظلي والعلم موجود بوجود اصلي فصار نحوا وجوديهما مختلفين فلا محذور في كون هذا العلم حصوليا والتفصيل انا اذا نعلم الاشياء الخارجية تحقق ثلث امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج ويكتنف بالغواشي والعوارض الخارجية كاللون والشكل والاين والمقدار الى غير ذلك فذلك الشيء بهذا الاعتبار ملتفت اليه بالذات ومعلوم بالعرض اذ لا ينتفي العلم بانتفائه الثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل اللحاظ عن الغواشي والعوارض مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد الا في اللحاظ وهو في هذه المرتبة ملتفت اليه بالعرض لان الملتفت اليه بالذات هو ذلك الشيء في المرتبة الاولى ومعلوم بالذات لا بالعرض اذ العلم يستدعي المعلوم فلا يبقى بانتفائه وقد ينتفي المعلوم في الخارج مع وجود علمه فلا يكون الشيء من حيث العوارض الخارجية معلوما بالذات والا ينتفي العلم عند عدمه بل معلوما بالعرض والمعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو هو الثالث الشيء من حيث انه يكتنف بالغواشي واللواحق الذهنية وهذا الشيء بهذا الاعتبار ليس الا علما حصوليا فهو موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه من الصفات الانضمامية للنفس فيكون معلوما بالعلم الحضوري لانه صفة قامت بالنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري ومن ههنا ظهر لك ان الموجود في الذهن على طريق القيام والحلول انما هو العلم والمعلوم يوخذ وينتزع عنه غير قائم به كالانسان الموجود في ضمن زيد كذا قال خاتم المحدثين وقال الفاضل البلكنتي جواب ما قال المحشي ههنا من ان العلم المتعلق بالصورة الذهنية الماخوذة مع حيثية الاكتناف علم حضوري يخالف ما تقرر من المحشي من ان الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري وكل امر اعتباري لا يكون معلوما الا بالعلم الحضوري وقيل ان الحيثية في الصورة الذهنية الماخوذة مع الحيثية ليست بداخلة في المعنون والحقيقة بل في التعبير والعنوان لانه لو كانت الحيثية داخلة في المعنون يلزم ان يكون تلك الصورة الذهنية اعتبارية لاستلزام اعتبارية الجزء اعتبارية الكل مع انه من المقرر ان العلم الحصولي من الصفات الانضمامية المحصلة الواقعية التي تترتب عليها الآثار الخارجية وما سبق من المحشي من كون علم الشيء الماخوذ مع الحيثية حصوليا فهو على تقدير كون الحيثية ماخوذة ومعتبرة في المعنون لا في العنوان فلا منافاة بين كلاميه ههنا فتدبر قوله والتصديق على تقدير كونه علما الخ شروع في الجواب اعلم اولا ان في التصديق اختلافا فذهب فرقة الى ان التصديق ليس من قبيل العلم والادراك بل هو كيفية نفسانية وحالة اذعانية تحصل للنفس عقيب الادراك فيحصل للنفس اولا ادراك النسبة التامة الخبرية ثم يحصل للنفس بعد هذا الادراك الشك والتوهم او التخييل والتصديق او الانكار فكل من هذه من توابع الادراك ولواحقه لا من افراده وهذا هو مختار المحشي ايضا حيث قال في حواشيه التوضيح ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة لا يحصل منها الانكشاف فهو كيفية اخرى سوى الادراك تحصل للنفس عقيب الادراك ويعبر عنها في الفارسية بگرويدن وباور كردن فحينئذ تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور الذي معه التصديق لا الى التصور فقط والتصديق فان التصديق ليس من اقسام العلم واستدل على هذا المذهب بوجوه منها ان التصديق لو كان علما ومن المقرر في مقره اتحاد العلم والمعلوم فيلزم اتحاد الاذعان مع المذعن اعني القضية واللازم ظاهر البطلان لانه اذا تعلق الشك بالقضية فلا شبهة في بقاء القضية ح والاذعان معدوم فاين العينية والاتحاد وقال الجمهور ان التصديق من قبيل العلم والادراك فان الادراك ليس الا هو انكشاف والانكشاف و الامتياز للذهن وفي الاذعان والاعتقاد كشف تام عند المعتقد قال حسن المحققين رحمه الله بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور يتجلى به الامر الواقعي يقال له بالفارسية دانش وله اسم في كل لغة فكيف يخرج الاذعان من جنس الادراك بل التحقيق ان اقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن والعلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم انتهى وثانيا انهم اختلفوا في متعلق التصديق فمال المحشي المحقق في هذه الحاشية الى ان التصديق اولا وبالذات متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة فان النسبة معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية لا يصلح لان يتعلق به التصديق الذي هو امر مستقل بالذات فلا بد ان يكون متعلق التصديق ايضا امرا مستقلا وهو الموضوع والمحمول الا انه يتعلق التصديق بهما وقت ربط النسبة بينهما وقيل ان ح في الشرطية اعني المقدم والتالي عند المحشي قضيتان مشتملتان على الرابطة فيكونان غير مستقلين فاذا تعلق التصديق في الشرطية بالمقدم والتالي حال كون النسبة الاتصالية او الانفصالية يلزم تعلقه بالامرين الغير المستقلين فمحل هذا الاكثر على ما فرعنه وقال اكثرهم الى ان التصديق متعلق بوقوع النسبة ولا وقوعها

فهو عبارة عن ادراک وقوع النسبة ولا وقوعها ورجع المحقق الباقر فی بعض مصنفاته الی ان متعلق التصدیق امر اجمالی یفصله العقل الی الموضوع والمحمول والنسبة والتفصیل لایسعه
المقام وثالثها انه لو کان التصدیق من لواحق الادراک فلا یتوجه المعارضة لیحتاج الی دفعها لان التصدیق علی هذا التقدیر لا یکون قسما من العلم الحصولی حتی یکون اثبات
حضوریة التصدیق معارضة وکذا لو کان التصدیق من قبیل الادراک متعلقا بالموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما او بالامر الاجمالی فلا یتوجه المعارضة المذکورة
ایضا لان مدارها علی کون التصدیق عبارة عن ادراک وقوع النسبة اولا وقوعها ولما لم یتوجه المعارضة فلا حاجة الی دفعها نعم لو کان التصدیق من قبیل العلم متعلقا بوقوع النسبة
کما هو خلاف تحقیق المحشی المحقق فتوجهت المعارضة فنقول فی دفعها ان التصدیق ح من هذا القبیل ای من قبیل الثانی یعنی انه یتعلق بوقوع النسبة الذهنی الصورة الذهنیة
بنفسها من حیث هی هی لا مع اعتبار کونها صورة ذهنیة متشخصة مکتنفة بالعوارض الذهنیة والعلم المتعلق بنفس الصورة الذهنیة الغیر الماخوذة مع حیثیة الاکتناف
علم حصولی فیکون التصدیق علما حصولیا لا حضوریا وهو المطلوب نعم لو کان التصدیق متعلقا بالصورة الذهنیة المتشخصة الماخوذة مع حیثیة الاکتناف فیکون
حضوریا ولیس کذلک ومن هذا التفصیل ظهر لک ان قوله متعلقا بالنسبة معطوف علی قوله علما وداخل تحت قوله علی التقدیر وانما قیده بقوله علی التقدیر لان کون التصدیق علما وکونه
متعلقا بوقوع النسبة خلاف التحقیق فتدبر قوله وبهذا ای بظهور ان ما هو حاصل فی الذهن له اعتباران احدهما انه یوخذ من حیث هو هو مع قطع النظر عن الاکتناف
بالعوارض الذهنیة وبهذا هو مرتبة المعلوم وعلمه حصولی وثانیهما ان یوخذ من حیث الاکتناف بالعوارض الذهنیة وبهذا هو مرتبة العلم وعلمه حضوری قوله حصل الفرق
بین التصدیق الخ اعلم انه لما سبق الی بعض الاوهام ان الجزء الاخیر من القضیة وهو وقوع النسبة الثبوتیة اولا وقوعها الذی یعبر عنه بالنسبة التامة الخبریة یطلق علیه
الحکم فیقال الحکم وقوع النسبة اولا وقوعها والحکماء یطلقون الحکم علی التصدیق فیقولون التصدیق هو الحکم لان التصدیق عندهم بسیط لا ترکیب فیه والمحمول علی المحمول
علی الشیء محمول علی ذلک الشیء فیلزم ان یکون وقوع النسبة اولا وقوعها الذی هو جزء اخیر للقضیة محمولا علی التصدیق وهذا باطل فازاحه المحشی بعد اثبات
الفرق بین الشیء من حیث هو هو والشیء من حیث العوارض الذهنیة ووجه الازاحة ان وقوع النسبة اولا وقوعها اذا اخذ من حیث هو هو مع قطع النظر
عن الاکتناف بالعوارض الذهنیة ای القیام بالذهن فهو جزء اخیر للقضیة واذا اخذ من حیث انه مکتنف بالعوارض الذهنیة وقائم بالذهن فهو
تصدیق فحصل الفرق بین التصدیق الذی هو العلم وبین الجزء الاخیر من القضیة الذی هو من قبیل المعلوم واندفع وهم بعض الاوهام واشتباهه
قوله عند الاوائل اراد المحشی بالاوائل الحکماء بقرینة مقابلته بالامام قوله وبینه وبین القضیة عند الامام الخ الضمیر راجع الی التصدیق والعطف علی قوله
بین التصدیق وتقدیر العبارة انه بهذا حصل الفرق بین التصدیق وبین القضیة المعقولة عند الامام وتوضیحه انه سبق الی بعض الاذهان ان زید قائم
مثلا قضیة ملفوظة ومفهوم هذه القضیة الذی هو مرکب من مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول ومفهوم النسبة امر عقلی مرکب یسمی بالقضیة المعقولة فالقضیة
المعقولة لیست عبارة الا عن المفهوم العقلی المرکب وذلک المفهوم العقلی المرکب هو التصدیق عند الامام الرازی القائل بکون التصدیق مرکبا فیتحد
القضیة المعقولة والتصدیق عند الامام وهذا باطل فازاح المحشی هذا الاشتباه باثبات الفرق بین الشیء من حیث هو هو والشیء من حیث العوارض الذهنیة
وتقریر الازاحة ان المفهوم العقلی المرکب من الموضوع والمحمول والنسبة لزید قائم اذا اخذ من حیث هو مع قطع النظر عن الاکتناف بالعوارض الذهنیة فهی قضیة
معقولة وفی مرتبة المعلوم واذا اخذ من حیث انه مکتنف بالعوارض الذهنیة ومقترن بها فهو تصدیق وفی مرتبة العلم فحصل الفرق بین التصدیق و
بین القضیة المعقولة عند الامام ومن ههنا طلع لک ان المراد من القضیة فی قوله بین القضیة انما هی القضیة المعقولة لا الملفوظة اذ الاشتباه انما
هو بین التصدیق والقضیة المعقولة لا بینه وبین القضیة الملفوظة لان القضیة الملفوظة عبارة عن الالفاظ الدالة علی معانیها فهی الفاظ والتصدیق
عند الامام امر عقلی مرکب فلا اشتباه بینهما حتی یحصل الفرق قوله فما وقع مبتداء والفاء للتفریع علی ما تقرر سابقا من ان المفهوم العقلی المرکب من مفهوم
الموضوع والمحمول والنسبة اذا اخذ من حیث هو هو لا من حیث الاکتناف بالعوارض الذهنیة والحصول فی الذهن یسمی قضیة معقولة واذا اخذ مع
تلک الحیثیة فهو تصدیق قوله الشریفیة ای المنسوبة الی السید الشریف الجرجانی قوله شرح الشمسیة لقطب الدین الرازی المعروف بالقطبی قوله ان
القضیة الخ هذا بیان الفرق بین القضیة المعقولة والتصدیق وتوضیحه ان القضیة المعقولة لیست عبارة الا عن المفهوم العقلی المرکب من مفهومات
المحکوم علیه والمحکوم به والحکم بمعنی وقوع النسبة ای النسبة التامة الخبریة الثبوتیة اولا وقوعها ای النسبة التامة الخبریة السلبیة فهذه المفهومات الثلث اذا اخذ
من حیث انها حاصلة فی الذهن تسمی قضیة معقولة والعلم الجازم او الراجح المتعلق بهذه المفهومات یسمی تصدیقا هذا عند الامام الرازی واما عند الحکماء فالتصدیق
لیس عبارة الا عن العلم الجازم او الراجح الذی تعلق بالمعلوم الواحد الذی هو وقوع النسبة اولا وقوعها فالتصدیق عندهم امر واحد بسیط لا مرکب حتی یکون
عبارة عن المجموع فالقضیة من قبیل المعلوم والحصول فی الذهن شرط لها والتصدیق من قبیل العلم قوله لیس کما ینبغی خبر للمبتداء وانما لم یقل باطلا وغلطا اشارة الی ان کلامهم

السيد السند الجرجاني صحيح لكن بشموله على التكلف ليس الليق وذنب لكما سينكشف عنك غطاؤه ثم اعلم ان السقم في هذا الكلام ليس الا في بيان مذهب الامام لا في بيان مذهب الحكماء قوله فتامل لينجلي لك وجه عدم اللايقية ثم بينه المحشي رح في حاشية الحاشية بايراد ثلث ايرادات بقوله وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علما بها مع انه ان اراد ان العلم بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق فالامر ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حضوري والتصديق علم حصولي وان اراد ان العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق فعلى تفسيره القضية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا الحيثية التعليلية دون التقييدية ثم في كلامه شيء آخر وهو ان المراد بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب منها وفي قوله والعلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم بتلك المفهومات من حيث انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط انتهت قوله فيهما وذلك اي عدم كون كلام السيد كما ينبغي قوله فيها لما عرفت اي في تقرير اثبات الفرق بين القضية المعقولة والتصديق قوله فيهما من ان آخر بيان لما في قوله لما عرفت وشروع في الايراد الاول ومورده قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية وتحقيقه انه ذهب فرقة الى ان الحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني ومن المقرر في مقره ان الوجود والتشخص متحدان او متساويان فان على اختلاف المذهبين والتشخص يكون بالاكتناف الشيء بالعوارض فلا يعقل ان يكون مرتبة الحصول معراة عن الاكتناف بالعوارض ومتقدمة عليه اذ لا تغاير بين مرتبة الحصول ومرتبة الاكتناف بالعوارض ويؤيد هذا المذهب تعريفهم العلم بالصورة الحاصلة من الشيء مع ان العلم لا يخلو عن الاكتناف بالعوارض فلما ثبت سابقا ان هذه المفهومات من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق ففي مرتبة العلم ثبت ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علما بها اي بالقضية يعني تصديقا فلا يصح قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية وبالجملة ان مرتبة الحصول في الذهن هي مرتبة العلم الحصولي وهو معلوم للعلم الحضوري والقضية عبارة عن نفس المفهومات مع عزل اللحاظ عن الحصول في الذهن فمرتبة نفس الشيء التي هي مرتبة المعلوم صارت مشتبهة بمرتبة الشيء من حيث انه حاصل في الذهن التي هي مرتبة العلم فترك السيد الشريف المرتبة الاولى التي هي مرتبة القضية واختار المرتبة الثانية اعني مرتبة الحصول في الذهن وسماها قضية مع انها تصديق في قياسه يجوز ان يكون السيد السند من القائلين بان مرتبة الحصول الذهني مرتبة المعلوم ومرتبة الوجود الظلي ولا يترتب عليها الآثار والاحكام وهي المرتبة المتقدمة وقد يعبر عنها بمرتبة الطبيعة من حيث هي هي مع عزل اللحاظ عن القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية ومرتبة الاكتناف بالعوارض الذهنية مرتبة العلم ومرتبة الوجود الاصلي الخارجي ويترتب عليها الآثار والاحكام الخارجية وهي المرتبة المتأخرة ويعبر عنها بمرتبة القيام بالذهن فما قال السيد السند من ان المفهومات المذكورة تسمى قضية اذا اخذت من حيث الحصول في الذهن قول حق فان القضية معلوم ومرتبة الحصول مرتبة المعلوم فان قلت ان المراد من قول السيد السند من حيث انها حاصلة في الذهن حيثية الوجود الذهني فيكون المعنى ان القضية عبارة عن المفهومات المتلبسة من حيث انها موجودة في الذهن مع قطع النظر عن القيام الذهني وليس كذلك فان القضية عبارة عن تلك المفهومات من حيث هي هي وليست حيثية الوجود الذهني معتبرة في القضية قلت نعم ان القضية عبارة عن تلك من حيث هي هي والوجود امر زائد ليس بمعتبر في القضية لكن ذكر حيثية الوجود الذهني لعله ليس باعتبار انها معتبرة في القضية حتى يرد ما قلتموه بل للتنبيه على ان تلك المفهومات المسماة بالقضية موجودة في الذهن لا غير قوله فيهما مع انه ان اراد هذا ايراد ثان ومورده قول السيد السند والعلم بها يسمى تصديقا وتوضيحه ان الضمير في قوله بها لا يخلو اما ان يكون راجعا الى المفهومات المحيثية بحيثية الحصول في الذهن او يكون راجعا الى نفس المفهومات من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وعلى الشق الاول يكون المعنى ان العلم بتلك المفهومات المحيثية بالحصول من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق وهذا خلاف الواقع لان المفهومات المحيثية بحيثية الحصول في الذهن علم حصولي بناء على ما تقرر في الايراد الاول والعلم بالعلم الحصولي علم حضوري فان العلم الحصولي من الصفات الانضمامية وعلم النفس بها حضوري كما تقرر في مقره فالعلم بتلك المفهومات المحيثية يكون حضوريا لا حصوليا والتصديق علم حصولي فكيف يكون هذا العلم تصديقا وعلى الشق الثاني يكون المعنى ان العلم بالمفهومات من حيث هي هي مع قطع النظر عن حيثية الحصول في الذهن تصديق فنقول ان القضية عند السيد السند عبارة عن المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن ولما كان معلوم التصديق نفس المفهومات المتعددة فالتصديق لكونه علما يكون في مرتبة الحصول في الذهن فيكون التصديق عبارة عن المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن فلزم عدم الفرق بين القضية والتصديق بناء على تفسير السيد السند وهذا هو الفرار عما عنه الفرار فان السيد السند بصدد اثبات الفرق بينهما ولزوم اتحادهما

قوله فيهما اللهم الا ان يقال الخ هذا جواب عن الايراد الثاني من قبل السيد الشريف باختيار ان الضمير في قوله والعلم بها راجع الى نفس المفهومات من حيث هي هي مع عزل اللحاظ عن حيثية حصولها في الذهن ومنع لزوم اللازم اعني عدم الفرق بين القضية والتصديق وتوضيحه ان التصديق عبارة عن العلم بنفس المفهومات بدون تلك الحيثية فهو في مرتبة الحصول واما الحيثية في قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية فحيثية تعليلية وهي ما تكون علة للحكم على المحيث ولا تكون داخلة فيه فالمعنى ان هذه المفهومات من حيث هي هي انما تسمى قضية معقولة لانها حاصلة في الذهن فالقضية عبارة عن هذه المفهومات من حيث هي هي فقط وحصولها في الذهن علة لتسميتها قضية معقولة فلا يلزم عدم الفرق بين القضية والتصديق بل البين بينهما باين فان القضية هي نفس المفهومات من حيث هي هي والتصديق علم بهذه المفهومات من حيث هي هي ثم نتلو عليك اولا انا لا ندري وجه الضعف الذي اشار اليه المحشي بقوله اللهم وما قال بعض الاعلام رح من ان وجه الضعف انا نعلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية فقد ان الحصول الذهني ليس علة لكونها قضية ولا كلام لنا فيه وكلامنا في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالقضية المعقولة وهذا حق وما قد يتوهم من ان حصول هذه المفهومات في الذهن لو كان علة لتسميتها قضية معقولة والعلة متقدمة على المعلول فيلزم ان لا يكون هذه المفهومات مسماة بالقضية المعقولة الا بعد كونها مصدقة بها فان حصولها في الذهن هو التصديق وهذا باطل فقد ان حصول هذه المفهومات في الذهن اعم من ان يكون تصديقا او تصورا شكا كان او غيره ولا يجب ان يكون هذا الحصول في العقل تصديقا حتى يلزم ان يكون تسمية المفهومات بالقضية المعقولة موقوفا على كونها مصدقة بها وثانيا انه يمكن ان يجاب عن الايراد الثاني بانا نختار الشق الاول وهو ان الضمير في قول السيد السند والعلم بها يسمى تصديقا يكون راجعا الى المفهومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن اذ المعنى ان العلم بهذه المفهومات المحيثة يسمى بالتصديق ولا نم ان هذه المفهومات في مرتبة الحصول في الذهن علم حصولي حتى يكون العلم المتعلق بها حضوريا لا حصوليا لان اطلاق الشيء من حيث الحصول في الذهن على مرتبة العلوم اي مرتبة نفس الشيء من حيث هي هي واطلاق الشيء من حيث القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية على مرتبة العلم الحصولي شائع في كلامهم فيراد بالمفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية نفس الشيء من حيث هو هو فلا مشاحة وثالثا انه اجاب الفاضل الچلپي عن الايراد الثاني باختيار الشق الثاني ومنع لزوم اللازم اعني عدم الفرق بين القضية والتصديق بان الحيثية في قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية اطلاقية فيكون المعنى ان نفس هذه المفهومات التي حصلت في الذهن اذا اخذت مع قطع النظر عن حيثية الحصول فتسمى قضية معقولة والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام فيصح الفرق بينهما فان قلت ان العنوان في كل واحد من الحيثية الاطلاقية ومحيثها لا بد ان يكون متحدا وههنا العنوان فيهما متغاير فلا يصح ان يقال يكون الحيثية اطلاقية قلت عنوان الحيثية وعنوان المحيث ههنا وان كانا متغايرين لفظا الا انهما متحدان معنى وهذا يكفي لكون الحيثية اطلاقية قوله فيهما ثم في كلامه شيء آخر الخ هذا ايراد ثالث على عبارة السيد السند ونقص عليك اولا ان حاصله ان المراد بالمفهومات في قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية تلك المفهومات من حيث انها عرضت لها الهيئة الاجتماعية اعني الامر العقلي المركب منها اي من المفهومات الحاصلة في الذهن لان القضية حقيقة واحدة فتكون عبارة عن الامر العقلي المركب من هذه المفهومات الملحوظة باللحاظ الوحداني ولا تكون عبارة عن المفهومات الكثيرة المتعددة من حيث انها متعددة محضة والا يلزم ان لا تكون القضية حقيقة وحدانية محصلة هف فالضمير في قول السيد الشريف والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام لا يخلو اما ان يكون راجعا الى المفهومات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية اي الامر الواحد العقلي المركب من المفهومات او يكون راجعا الى المفهومات المتعددة من حيث انها متعددة ولا سبيل الى الاول اذ ح يكون الحاصل ان العلم بذلك الامر العقلي المركب من المفهومات المعتبر فيه الوحدة يسمى تصديقا عند الامام وهذا باطل فان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد بسيط غير مركب فكيف يكون هذا العلم تصديقا عند الامام فان الامام مصرح بان التصديق علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط فلم يصح قوله يسمى تصديقا عند الامام فتعين الثاني وهو ان يكون الضمير راجعا الى المفهومات المتعددة المحضة من حيث انها معروضة للهيئة الافتراقية ويكون الحاصل ح ان العلم المتعلق بهذه المفهومات المتعددة من حيث انها متعددة يسمى تصديقا عند الامام وهذا حق لان العلم المتعلق بهذه المفهومات المتعددة علوم متعددة ان لم تعتبر عروض الهيئة الوحدانية لتلك العلوم في الذهن او علم واحد مركب من هذه العلوم ان اعتبر عروض الهيئة الاجتماعية لتلك العلوم والعلوم المتعددة وان لم يكن تصديقا عند الامام قبل ان يعرض لها الهيئة التركيبية الا انها لما عرضت لها الهيئة التركيبية وحصل امر واحد مركب من هذه العلوم المتعددة يكون تصديقا عند الامام لكن يلزم ح خلل آخر لانه اريد بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات الخ هي من حيث الاجتماع والوحدة اي الامر العقلي المركب كما تقرر آنفا واريد بضمير بها الراجع الى المفهومات المفهومات المتعددة من حيث انها متعددة ومتفرقة لا الامر العقلي المركب وهذا من اشد القبائح واجاب بعض المتأخرين عن هذا الايراد باختيار الشق الثاني بانه من قبيل صنعة الاستخدام وهي في اصطلاح علم البديع عبارة على ما افاد العلامة التفتازاني عن ان يذكر لفظ ويراد به معنى ثم يعاد ذكر ذلك اللفظ بالضمير الذي يكون راجعا اليه ويراد به معنى آخر ويكون الضمير ان

راجعين الى لفظ له معنيان ويراد باحدهما احد المعنيين وبالآخر المعنى الآخر وبالجملة اريد في العبارة المفهومات من حيث الوحدة وبالضمير الراجع اليها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال ح في العبارة وفيه ما قال المحقق البهاري رح من انه ليس ههنا قرينة تدل على فهم المراد وصنعة الاستخدام ليست من المحسنات الا اذا كانت هناك قرينة دالة على فهم المراد لا مطلقا في جميع المواضع فانه لو انتفت القرينة فصنعة الاستخدام تخل بالمقصود الا ان يقال انه يرتكب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحد اعتباري مركب من تلك المعلومات وانه لا بد لتعلق الادراكات المتعددة من كون المتعلق امورا متعددة فلا يراد في قوله والعلم بها تلك المفهومات من حيث الوحدة وثانيا انه اعترض على قول المحشي رح العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه انما يصح لو قيل بحصول الاشياء بامثالها واشباحها اذ ح لا يكون الاتحاد ذاتا بين العلم والمعلوم فيجوز ان يكون المعلوم اي ذو الشبح مركبا والعلم اي الشبح بسيطا واما اذا قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن وبان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات واتحاد الوجودات كما هو المذهب الحق فهذا القول مم لانه ح يكون بين العلم والمعلوم اتحاد فكيف يكون العلم بسيطا والمعلوم مركبا فانه اذا كان المعلوم مركبا فلا بد من ان يكون العلم متعلقا بكل جزء من اجزاء ذلك المركب فيكون العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب امرا مركبا من العلوم المتعلقة باجزاء ذلك المعلوم فكيف يصح التفوه بان علم الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب وقد اجيب عن هذا الاعتراض بوجهين الاول ما اورده القاضي السنديلي رح بما توضيحه ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب كيف وكل كيف فهو احد غير مركب وغير منقسم الى الاجزاء فالعلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب احد غير مركب وغير منقسم الى الاجزاء اما الصغرى فبناء على المذهب المنصور من ان العلم كيف واما الكبرى فلان الكيف ما لا يقبل القسمة والنسبة لذاته وفيه انه هب ان الكيف ما لا يقتضي نسبة ولا قسمة لكن المنفي في الكيف هو القسمة الى الاجزاء المقدارية المعتبرة في الكم لا القسمة مطلقا وعلم الامر العقلي المركب اذا كان مركبا يكون منقسما الى الاجزاء الماهية لا الى الاجزاء المقدارية وهذا الانقسام لا ينافي كونه من مقولة الكيف ومن هذا التحقيق اندفع الاعتراض المشهور وهو ان العلم من مقولة الكيف على المذهب المنصور والكيف لا يقتضي الانقسام فكيف يصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق ووجه الدفع ان الانقسام المنافي للكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية لا الانقسام مطلقا والثاني ما اورده القاضي السنديلي رح من ان العلم والمعلوم وان كانا متحدين بالذات الا ان تركب احد المتحدين وان كان الاتحاد ذاتا لا يستلزم تركب الآخر فلا يلزم تركب العلم وان كان المعلوم مركبا الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان بالذات مع ان احدهما اعني مرتبة لا بشرط شيء بسيطة والاخرى اعني مرتبة بشرط شيء مركبة ففيه ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات ذهنا وخارجا فكيف يعقل بساطة احدهما وتركب الاخرى واما السند فنقول انه ان اراد ان تينك المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع بمعنى ان الامر الواحد كالحيوان يصلح لانتزاع تينك المرتبتين عنه فانه اذا لاحظه العقل بالابهام ينتزع العقل عنه معنى مبهما فهو في مرتبة لا بشرط شيء واذا لاحظه العقل مبهما ثم محصلا ينتزع العقل عنه معنى مبهما ثم محصلا فهو في مرتبة بشرط شيء فمسلم ولكن ليس كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة باعتبار المنشأ اذ لا تعدد ولا اثنينية في المنشأ وان اراد ان هاتين المرتبتين باعتبار مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهذا في حيز المنع لانهما ليسا متحدين باعتبار ذينك المفهومين بل هما متغايران بحسبهما ان كان بساطة احدهما وتركب الاخرى باعتبار مفهوميهما الانتزاعيين والثاني ما اورده المحقق البهاري من ان القضية حقيقة محصلة واقعية ليست باختراعية وحقيقة المحصلة لا بد فيها من اعتبار الوحدة بالدخول او بالعروض فلا يكون القضية عبارة الا عن الامر العقلي المركب من المفهومات الذي اعتبر فيه الوحدة بالدخول او بالعروض لا عن المفهومات المتعددة من حيث انها متعددة محضة فالعلم اذا تعلق بهذا الامر العقلي المركب المعتبر فيه الوحدة فلا يحصل في الذهن الا شيء واحد من حيث انه واحد وان كان هذا الامر في حد ذاته وسنخ جوهره مركبا من الامور وتوحد العلم وتعدده انما يكون بتوحد الحاصل في الذهن وتعدده فان العلم عبارة عن الامر الحاصل في الذهن فلما كان الحاصل حين علم ذلك الامر العقلي المركب امرا واحدا فيكون علم هذا الامر العقلي المركب احدا بسيطا غير مركب اي لا يكون بان يحصل في الذهن علوم متعددة ثم بعد الحصول اعتبر فيها الوحدة فقد تم ما قال المحشي رح وفيه اما اولا فبان العلم الذي يكون متعلقا بالامر الواحد المركب يكون على نحوين احدهما ان يكون واحدا وهذا اذا حصل المركب دفعة واحدة في الذهن فلا يحصل كل جزء منه علحدة فيكون الحاصل صورة واحدة لا صورا متعددة وهي العلم وثانيهما ان يكون متعددا وهذا اذا حصل في الذهن واحد من اجزاء المركب مثلا اولا فحصل صورة علمية له ثم حصل ثانيا جزء آخر فحصل صورة علمية اخرى وهكذا حتى يحصل كل المركب بالتفصيل فالعلم اذا تعلق بالقضية يتحقق بكلا نحويه فيمكن ان يكون العلم المتعلق بالقضية واحدا ويمكن ان يكون ذلك العلم متعددا فكيف يصح قول المحشي رح على الاطلاق العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب واما ثانيا فبان الموضوع والمحمول في القضية يلاحظان بلحاظين متعددين متمايزين والنسبة الرابطة ايضا ملحوظة بالعرض فالامر العقلي

مولانا غلام يحيى ١٢

ذو الحجه ١٢

المركب من المفهومات التي اعتبر فيها الوحدة دخولا او عروضا الملحوظ بلحاظ الوحداني لا يصلح لان يكون قضية بل يكون امرا آخر صالحا لان يكون محكوما عليه وبه لكونه مستقلا لا شائبة لعدم الاستقلال فيه فالتحقيق ان القضية عبارة عن المفهومات المتعددة التي اخذت بلحاظات متعددة والعلم اذا تعلق بهذه القضية يكون عبارة عن العلوم المتعددة المتعلقة باجزاء القضية فاذا عرفت انه العلوم في الذهن هيئة يكون المجموع المركب تصديقا عند الامام ثم تلقى عليك انه قد ظهر بما تقرر سابقا ان التصديق عند الامام عبارة عن علم المفهومات المتعددة فالفرق بين التصديق والمفهومات المتعددة عنده بالعلم والمعلوم واما بين التصديق وتلك المفهومات اذا اخذت مع الهيئة فليس عنده فرق بالعلم والمعلوم وما سبق من المحشي من ان المفهومات الثلثة اذا حصلت في الذهن واخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن الالتفات بالعوارض الذهنية تسمى قضية واذا اخذت مع الاقتران بالعوارض الذهنية يسمى تصديقا وهذا فرق بين القضية والتصديق بالمعلوم والعلم فنقول ان المراد ههنا كما القضية المفهومات المتعددة من حيث انها متعددة لا المفهومات من حيث انها تعتبر فيها الوحدة والا فلا يصح فان قلت ان جزءا من اجزاء التصديق حكم عند الامام وهو من مقولة الفعل وتعبير بادراك فيكون التصديق عنده مجموعا مركبا من التصورات الثلث والفعل اي الحكم وهذا المجموع ليس بعلم لان المركب من العلم وغيره غير العلم فالتصديق لا يكون علما عنده هف قلت ان الحكم الذي هو جزء التصديق عند الامام ليس بفعل عنده ايضا بل هو ادراك فلا ايراد فتدبر قوله فان قلت الخ منع يقول المصنف العلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة قوله قد وقع سند للمنع قوله تسامحا يعني انهم عرفوا العلم بحصول صورة الشيء في العقل وقد نقل عن المحققين ان في تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا فيراد به ما هو خلاف ظاهره بان يكون الحصول مصدرا بمعنى الفاعل اي الحاصل ويكون اضافة الحصول الى الصورة اضافة الصفة الى الموصوف من قبيل جرد قطيفة ويكون لفظ في بمعنى عند ويراد بصورة الشيء ما يوخذ عن ذلك الشيء بعد حذف المشخصات سواء كان مطابقا له او لا فالمراد بحصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وانما قدم لفظ الحصول تنبيها على ان تكميل النفس في اتصافها بالعلم يكون بحصول الصورة كما ان اتصاف الشيء بالحرارة لا يكون الا بحصولها فيه وقال المحقق البهاري ما حاصله انه انما حكموا بالتسامح في هذا التعريف لان العلم على المذهب المنصور من مقولة الكيف وحصول الصورة نسبة بين العقل والصورة فهو من مقولة الاضافة فلو بقي تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل على ظاهره يلزم اندراج ما هو من مقولة الكيف اعني العلم تحت مقولة اخرى اعني الاضافة وهذا ينافي التباين بين المقولات فلذا اول ذلك التفسير بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولا يذهب عليك ان هذا لا يصلح وجها للحكم بالتسامح لان الصورة الحاصلة ايضا ليست من مقولة الكيف مطلقا فان المذهب المنصور ان حصول الاشياء بانفسها والعلم والمعلوم متحدان بالذات فهي تابعة للمعلوم ومتحدة معه فان كان معلومها جوهرا كانت هي ايضا جوهرا وان كان معلومها كما كانت هي ايضا كما وان كان المعلوم من مقولة الاضافة فالصورة ايضا منها وهكذا الامر في سائر المقولات فعند ارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة ايضا يلزم اندراج ما هو من مقولة الكيف اعني العلم تحت مقولة اخرى فنقول انما حكموا بالتسامح في هذا التعريف بوجوه منها ان العلم الحقيقي بمعنى ما به الانكشاف ليس حصول الصورة لانه علم بالمعنى المصدري الانتزاعي فيراد به الصورة الحاصلة فانها مبدء للانكشاف ومنشاء للامتياز عند الجمهور فهو العلم بالحقيقة ومنها انه يخرج الجهل المركب عن تعريف العلم بحصول صورة الشيء في العقل فلا يكون التعريف جامعا لان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة له في نفس الامر والجهل المركب ليس علما مطابقا لما في نفس الامر فلا يكون الجهل المركب علما ومنها ان العلم يكون كاسبا ومكتسبا وليس الكاسب والمكتسب الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة فهي العلم دونه ومنها ان ذلك التفسير لا يشمل علم الجزئيات المادية لان صورها لا ترتسم الا في الحواس دون العقل على ما تقرر عندهم فلا يكون التعريف بالحصول جامعا فان قلت تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا يتناول العلم بالكليات فلا يكون جامعا لان صور الكليات ترتسم في العقل ولفظ عند ينبئ عن القرب قلت ليس لفظ عند مخصوصا بالقرب بل هو اعم من ان يكون الارتسام في العقل نفسه او في قواه ثم تتلو عليك ان مقولة الاضافة عبارة عن النسبة التي تكون معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى النسبة الاولى كالابوة فانها قائمة بالاب معقولة بالقياس الى البنوة القائمة بالابن وهي معقولة بالقياس الى الابوة وهما متضايفان حقيقيان والاب والابن من المتضايفين المشهوريين ويشترط في المتضايفين المشهوريين ان يكون كل واحد منهما مضافا الى الآخر كما صرح به في شرح التجريد للعلامة القوشجي فيقال الاب اب للابن والابن ابن الاب فليس بين الاب والانسان تضايف اذ ليس الاضافة من الجانبين فلا يقال الاب ابو انسان والانسان انسان الاب فالبعض مالوا الى ان العلم من تلك المقولة فانه نسبة قائمة بالعالم تعقل بالقياس الى المعلومية القائمة بالمعلوم المتوقف تعقلها على العلم ويصح ان يقال العالم عالم المعلوم والمعلوم معلوم العالم ومن فسر العلم بحصول الصورة فلا يقول بكونه من مقولة الاضافة بالمعنى المذكور لان حصول الصورة نسبة ولا يوجد نسبة اخرى مقابلها وصرح المحقق الطوسي في الاصطلاحات الحكمية بان الاضافة عبارة عن النسبة فالحصول من مقولة الاضافة بهذا المعنى فتشكر وتدبر قوله هي ح الضمير راجع الى الصورة الحاصلة وهذا القول ليس بداخل تحت النقل

مولانا غلام يحيى ١٢٢١

عن كثير من المحققين لان عموم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري لم نظهر من كلامهم بل هذا القول من مقولة المعترض نا اورده المعترض ليتم اعتراضه وتوضيح الاعتراض
ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة على سبيل التسامح والصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم كما في العلم الحصولي سواء كان غيريته بالذات كما
اذا قيل بحصول الاشباح والامثال وغيريته بالاعتبار كما اذا قيل بحصول الاشياء بانفسها او عين المعلوم عينية صرفة بلا تغاير اصلا كما في العلم الحضوري فالصورة
الحاصلة شاملة للحضوري والحصولي كليهما فكيف يصح قول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة قال بعض القضاة ان نقل التسامح لا دخل له
في الاعتراض فان الاعتراض جار على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من
الحضوري والحصولي كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا شاملا لهما فتدبر قوله قلت الخ هذا جواب باثبات المقدمة الممنوعة بمنع قول المعترض
وهي اعم وتوضيح الجواب نا لا نم ان الصورة الحاصلة من الشئ اعم من الحضوري لان الصورة الحاصلة من الشئ ما يوخذ من ذلك الشئ المعلوم بعد حذف
المشخصات وما يوخذ من الشئ يكون حكاية عن ذلك الشئ فالصورة الحاصلة من الشئ حكاية وذلك الشئ الذي اخذ الصورة عنه يكون محكيا عنه والتغاير
بين الحكاية والمحكي عنه في المصداق من الضروريات اما بالذات كما في التصديقات او بالاعتبار كما في التصورات فكانت الصورة الحاصلة
من الشئ مغايرة لذلك الشئ وهو المعلوم ولابد في الحضوري من الاتحاد بين العلم والمعلوم ذاتا واعتبارا فثبت قول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة
وقد توهم بعض الاعاظم ان هذا الجواب ليس على طريق المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه الاسولة الثلث النقض والمعارضة والمنع وفيه ان قوله
المعترض وهي اعم اه ليس بداخل تحت النقل بل من كلامه اورده ليتم اعتراضه كما سبق فالمنع على هذا القول ليس على خلاف طريق المناظرة ودفع ايهام علم
انه لو سلم ان قوله وهي اعم الخ دخل تحت النقل فالجواب عن الاعتراض ما افاده احسن المحققين من ان المراد من الصورة الحاصلة التي يقولون انها اعم من
الحضوري والحصولي الصورة الحاضرة بالمعنى الاعم الشامل لهما اي الشئ الحاضر فالصورة يراد بها الشئ كما صرح المحققون من ان الصورة قد تطلق على الشبح
من حيث الحضور العلمي الاعم اي من حيث ان له حضورا عند العالم كما تطلق الصورة على الشئ من حيث الوجود الذهني المختص بالعلم الحصولي والحاصل
قد يطلق مرادفا للحاضر ولذا قال المحشي في حاشية شرح التهذيب الجلالي الحضور والحصول كالمترادفين وسلب الصورة الحاصلة من الحضوري انما هو
باخذها بالمعنى الاخص المقابل للحضوري المختص بالحصولي اعني الحكاية عن الشئ فعموم الصورة الحاصلة منهما كما وقع في كلامهم ايضا صحيح بالنظر الى المعنى الاول
وسلب الصورة الحاصلة عن الحضوري كما وقع في كلام المص ايضا صحيح بالنظر الى المعنى الثاني كما ان التصديق يثبت له التصور بالمعنى الاعم المقسم المرادف
للعلم ويسلب عنه التصور بالمعنى الاخص المقابل للتصديق ولا مضايقة فيه قوله والتغاير الاعتباري اه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان التغاير
الاعتباري موجود في العلم الحضوري ومعلومه فلم لا يجوز ان يكون هذا التغاير كافيا في شمول الصورة الحاصلة التي هي الحكاية للحصولي والحضوري كليهما
وحاصل الدفع ان هذا التغاير الاعتباري الموجود في العلم الحضوري لا ينفع ههنا اذ التغاير المعتبر في الحكاية والمحكي عنه يجب ان يكون قبل تحقق مصداقهما حتى يكون
الماخوذ حكاية والماخوذ منه محكيا عنه واما في العلم الحضوري فلا تغاير قبل تحقق المصداق بين العلم والمعلوم اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار واما الذي يفهم فيه فهو
ليس الا بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم وهذا لا ينفع في الحكاية والمحكي عنه ومن هذا اتضح ما في الحاشية المنهية على قوله لا ينفع وذلك لان التغاير المعتبر
في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتاخر عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل هو التغاير المتقدم على الصدق
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة انتهى قوله فيهما لان التغاير المعتبر في هذه العبارة تسامح فان التغاير ليس معتبر في العلم الحضوري فالمراد به التغاير الموجود
فيه والتغاير الذي اعتبره المعترض بينهما قوله فيهما عن صدقهما اي العلم والمعلوم قوله فيهما على الصدق اي على صدقهما فالالف واللام عوض عن المضاف اليه
قوله فيهما مسكة هو بالضم زيركي ودانائي كذا في الصراح قوله فتدبر فان الحق احق بالاتباع ثم اعلم انه لما حصل الفراغ للمص عن تعيين مورد القسمة مع
الدليل عليه اراد ان ينبه على ان علم بعض الاشياء على نهج الحصول بان يبطل شق الازالة وهو ان العلم يكون بزوال الشئ فقال اما العلم المتجدد وقدم ماهو المراد
من العلم المتجدد يعني العلم الحصولي او الحصولي الحادث المتعلق بالاشياء الغائبة عنا اي الاشياء التي ليست عين ذواتنا ولا صفاتنا الانضمامية وتكون غائبة
عن حواسنا وصالحة للحضور عند الحواس واعلم انه لما كان للنفس في ذاتها غاية تجرد عن المادة فيكون ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها كما هو
المقرر ولما كانت النفس متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف غاية التعلق فقد غاب عنها كل ما عدا ذاتها وصفاتها الانضمامية فلا سبيل
الى علم كل واحد مما عدا ذاتها وصفاتها الانضمامية الا بواسطة يكون بسببها وجود المعلوم عند المدرك العالم وهي الصورة فلا بد ان يكون ذلك
العلم حصوليا كائنا بحصول صورها فينا سواء كانت تلك الصورة حاصلة في النفوس كصور الكليات او تكون حاصلة في الحواس كصور الجزئيات

المادية وليس العلم عبارة عن زوال شيء عنا وهذه هي الدعوى وقد استدلوا عليها بوجوه الاول انا نحكم على امور ليست بموجودة في الخارج بالاحكام الايجابية الصادقة ولابد في الحكم الايجابي من وجود الموضوع وليس وجودها في الخارج بناء على فرضنا فلابد من ان يكون وجودها في الذهن واعترض عليه بانه لم يثبت من هذا الدليل الا وجود الاشياء في الذهن ولا يلزم منه ان يكون هذا الموجود الذهني علما لانه يجوز ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العالم وهذا الموجود الذهني كما ينسب الى الامام والثاني انه لو كان عدميا لكان غير موجود في الخارج اذ العدمي لا وجود له في الخارج فكيف يترتب عليه الآثار الخارجية من الفرح والالم وغيرهما مع ان العلم منشأ لترتب الآثار الخارجية فليتأمل فيه والثالث ما اورده الامام الرازي وتقريره ان الحالة الوجدانية التي هي مسماة بالعلم حالة ممتازة عن غيرها وكل حالة ممتازة عن غيرها لا تكون عدمية فالحالة الوجدانية المسماة بالعلم لا تكون عدمية فقد ثبت المط من الشكل الاول وصغراه ضرورية لا ارتياب فيها وكبراه مثبتة بالبرهان وهو ان الامور العدمية لا تصلح لان تكون ممتازة عن غيرها وفيه انه لا يخ اما ان يكون المراد من الامتياز الامتياز بالذات بلا واسطة شيء او يكون المراد مطلق الامتياز سواء كان بالذات او بالعرض اما على الاول فلا نم الصغرى لانه يحتمل ان يكون الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها بالعرض والواسطة لا بالذات واما على الثاني فلا نم الكبرى لانها ليست بضرورية وما ذكر في البرهان عليها غير تام لان الامور العدمية وان لم تصلح لان تكون ممتازة عن غيرها بالذات الا انها صالحة لان تكون ممتازة عن غيرها بالعرض وبواسطة ملكاتها كما ان عدم زيد ممتاز عن عدم عمرو بواسطة ما يضاف اليه العدم فتامل والرابع ان الحالة الوجدانية المسماة بالعلم لو كانت عدما فلا محالة تكون عدما لمقابلها فالامر الذي يقابل تلك الحالة اما الجهل البسيط او الجهل المركب اما على الاول فنقول ان الجهل البسيط عدم ولما كانت الحالة المسماة بالعلم عدما للجهل البسيط كانت عدما للعدم فتكون وجودية وهذا خلاف المفروض لانا فرضناها عدمية واما على الثاني فنقول انه لا يخ يكون بين الجهل المركب والعلم اي الحالة المذكورة تقابل الايجاب والسلب وقد تقرر في العلم الالهي ان المتقابلين بالايجاب والسلب لا يكون شيء خاليا عن احدهما فلا يثبت بينهما واسطة مع ان بين الحالة المذكورة والجهل المركب واسطة كالجماد مثلا فانه لا يتصف بالعلم ولا بالجهل المركب فلا يكون بين العلم والجهل المركب ح تقابل وفيه انا نختار الشق الاول وهو ان الامر المقابل للعلم هو الجهل البسيط والعلم عدم له لكنا نقول ان اريد بكون الجهل البسيط عدما انه عدم في العنوان والمعنون فهو غير مسلم لانه يجوز ان يكون الجهل البسيط عدما في العنوان والتعبير دون المعنون والحقيقة وان اريد بكون الجهل البسيط عدما انه عدم في العنوان والتعبير فقط لا في المعنون والحقيقة فمسلم لكن يكون الجهل البسيط ح وجوديا في المعنون والحقيقة فلا يكون العلم عدما للعدم حتى يكون وجوديا ويلزم خلاف المفروض بل يكون العلم عدما للوجودي فيبقى عدميا فتامل ثم لابد علينا ان ننبهك على فائدة وهي ان الجهل يطلق على معنيين احدهما الجهل البسيط وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم او الاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني الجهل المركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما ويسمى مركبا لان فيه جهلين احدهما الجهل عما في الواقع والثاني جهل عن انه جاهل عما في الواقع والخامس ما اورده المص فقال اذ حالة العلم الخ اعلم ان هذا الدليل قياس استثنائي مركب من الصغرى المنفصلة الحقيقية التي هي ذات اجزاء ثلث ومن الكبرى التي فيها استثناء رفع الجزئين من تلك الاجزاء الثلث فينتج وضع ذلك الجزء الثالث وهو باطل بان يقال اذا علمنا الشيء فلا يخ اما ان يحصل فينا امر حال العلم او يزول عنا امر في حاله او لا يحصل امر ولا يزول امر في ذلك الحال لكن الثاني والثالث منهما باطل بالدليل الذي ذكره فتعين الامر الاول وفيه المقصود فاندفع ما توهم من انه انما يثبت من دليل المص نفي الزوال لا حصول الصورة الذي هو المقصود فلا يتم التقريب فافهم وتوضيح عبارته انه في وقت العلم ان لم يحصل لنا امر ولا زال عنا امر فاستوى حال العلم وما قبله وهو محال ضروري البطلان وقد نبه عليه بوجهين الاول انه اذا استوى حال العلم وما قبله فلا يكون في العالم زيادة صفة حال العلم ولا نقصانها فكون المعلوم منكشفا حالة العلم دون حال الجهل ترجيح بلا مرجح وهو باطل والثاني انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده حال الجهل فلا نجدان حال العلم وما قبله متساويان وان زال عنا امر سواء لم يحصل فينا امر او حصل لكن يكون العلم عبارة عن الزوال فالزائل اي فالامر الذي زال عند العلم بهذا الشيء اي زيد مثلا غير الزائل اي غير الامر الذي زال عند العلم بذلك الشيء اي بعمرو مثلا فيكون الامور الزائلات بقدر الاشياء المعلومات في التناهي وعدمه قوله في المطارحات يريد المحشي ان البرهان الذي اورده المص ماخوذ من كلام صاحب المطارحات وهي للشيخ شهاب الدين المقتول قوله ان زال عنا شيء الخ حاصله انه لو كان العلم الحصولي للنفس بالزوال دون الحصول فان زال عنا شيء عند العلم بالشيء كزيد مثلا فلا يخ اما ان يكون ذلك الشيء الزائل عند العلم بزيد ادراكا وعلما غير حضوري لامر آخر كعمرو مثلا متحققا قبل تحقق ادراك زيد بانه كان قبل علمنا بزيد علم عمرو و

حاصل فاذا علمنا زیدا ازال ذلک العلم ای علم عمرو او یکون ذلک الشئ الزائل عند العلم بزید صفة ای شیئا غیر الادراک المذکور سواء کانت تلک الصفة علما
حضوریا کالعلم بالنفس بصفاتها الانضمامیة او غیره من حالات النفس کالسرور والحزن والغضب واللطف والبخل والجود والخلص انه لو کان قبل ادراکنا
بزید مثلا فینا شئ غیر الادراک المذکور فقد زال ذلک الشئ حین علم زید وادراکه ثم اعلم انه اندفع من هذا التحقیق ما توهم بعض الاعاظم وتوضیحه ان احتمال
کون الامر الزائل حضوریا الخ اما ان یکون داخلا فی الشق الاول بان یراد من ادراک امر آخر الادراک الاعم من الحصولی والحضوری او یکون
داخلا فی الشق الثانی ای قوله صفة غیر الادراک بان یخص الشق الاول بالادراک الغیر الحضوری فعلی الاول لم یحصل المط لانه لما جعل الادراک
اعم من الحصولی والحضوری فلا یثبت من الدلیل الا کون الادراک الاعم وجودیا فیحتمل ان یکون هذا الادراک الاعم فی ضمن العلم الحضوری فیثبت
وجودیة العلم الحضوری والمدعی وجودیة العلم الحصولی فلا یحصل المدعی فلا یتم التقریب وعلی الثانی فالحصر بین ادراک امر آخر وصفة غیر الادراک
کما وقع فی کلام صاحب المطارحات غیر تام لان العلم والمعلوم فی العلم الحضوری متحدان بالذات والاعتبار فاذا کان المعلوم من صفات النفس
الانضمامیة کالهم والسرور فلا بد من ان یکون العلم ایضا کذلک واذا کان المعلوم ذاتنا فلا یکون العلم صفة فالعلم الحضوری الذی یکون
صفة یکون داخلا فی الشق الثانی ویحتمل ان یکون الشئ الزائل علما حضوریا لا یکون من صفات النفس بل یکون جوهرا ولیس هذا
داخلا فی الشق الثانی ولا فی الشق الاول لانه اختص بالادراک الغیر الحضوری ولم یترک الاعم فاذا خرج الاحتمال المعتبر من الشقین بطل الحصر
بینهما ووجه الاندفاع ان احتمال کون الامر الزائل علما حضوریا داخل فی الشق الثانی ای شق الصفة لان المراد من الصفة ههنا امر غیر الادراک المقابل
له وهو الادراک الغیر الحضوری وهذا الغیر یتناول العلم الحضوری وصفة غیر العلم فالحصر لیس بباطل بل حاصر دائر بین النفی والاثبات علی ان
احتمال کون الامر الزائل علما حضوریا بالنفس لیس باحتمال فی نفس الامر فان هذا العلم متحد مع المعلوم فاذا زال هذا زالت النفس والکلام فی علم
النفس الموجودة فان قلت انه یجوز ان یکون الزائل امرا خارجا عن النفس قلت ان الکلام انما هو فی تحقق العلم فی النفس وزوال الزائل عنها
اما الامر الخارج عن النفس فلا کلام فیه فتدبر قوله وعلی الاول ای علی الشق الاول وهو ان یکون الامر الزائل عند العلم بزید مثلا ادراکا غیر
حضوری لامر آخر کعمرو ویکون ذلک الادراک ای الادراک الزائل الذی کان فینا قبل ادراکنا بزید وهو ادراک عمرو مثلا امرا وجودیا لا امرا
عدمیا وسلبیا قوله اذا الامر العدمی الخ هذه المقدمة من المقررات عندهم ففرقة ادعوا فیها البداهة ومنهم المحقق الدوانی وبعضهم اقاموا علیها
دلیلا وهو ان العدم البسیط یعنی السلب المحض لما کان معنی رابطیا حرفیا غیر مستقل فلا یکون له صلاحیة لان یضاف الیه السلب اذ لا بد للمضاف الیه من
ان یلتفت الیه بالذات ویلاحظ قصدا والمعنی الحرفی لا یکون ملتفتا الیه مقصودا بالذات ونقض هذا البرهان بانه لو صح هذا یلزم ان لا یکون الوجود الرابطی ایضا
مضافا الیه للسلب لانه ایضا معنی حرفی غیر مستقل وقد یجاب عنه بان المستدل لعله یلتزم ان السلب لا یضاف الی الوجود الرابطی ایضا لان النسبة السلبیة
بسیطة کما ان الایجابیة ایضا کذلک وقد یعترض علی المقدمة المذکورة بان الحق المقرر هو الجعل البسیط واثره لیس الا نفس الماهیة دون وجودها واتصافها
بالوجود فما دام لم یتعلق الجعل بالماهیة فقبل التعلق یکون الماهیة غیر موجودة ای معدومة فمتعلق العدم نفس الماهیة ولا ملاحظة للثبوت والوجود فالحصر الذی
یفهم من هذه المقدمة وهو ان السلب لا یضاف الا الی الوجود وهم والجواب ان هذا الحصر لیس حقیقیا بل هو اضافی بالقیاس الی السلب
والغرض الاصلی ان السلب لا یکون مضافا الی السلب وان المراد بالوجود فی الحصر الامر الثبوتی اعم من ان یکون نفس الوجود او نفس
الماهیة فلا مشاحة فی تعلق السلب بنفس الماهیة ولا نسلم وفیه انه اذا کان تعلق السلب بالماهیات الاخر الثبوتیة مع عزل اللحاظ عن
الثبوت صحیحا فیکون تعلق السلب بماهیة السلب مع قطع النظر عن ملاحظة الثبوت ایضا صحیحا اذ لا فرق بین الماهیات الاخر وماهیة
السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها فایجاد الفرق بینهما بان احدهما یتعلق به السلب دون الآخر ابداع بدعة فتدبر ولنعد الی ما کنا فیه
نرجع الی ما کنا فیه فنقول قوله اذا الامر العدمی الخ دلیل علی کون ذلک الادراک الزائل امرا وجودیا وتوضیحه ان ذلک الادراک الزائل
اعنی ادراک عمرو لو لم یکن امرا وجودیا بل کان امرا عدمیا فیکون مما لیس بشئ واذا ادرکنا زیدا فالزوال الذی عرض لادراک عمرو
حین هذا الادراک لیس الا امرا عدمیا ای من قبیل العدم فیلزم ان یکون الامر العدمی اعنی زوال ادراک عمرو وانتفاءه زوالا
لما لیس بشئ وهو ادراک عمرو ای الادراک الزائل وبطلان اللازم لا یخفی علی احد اذ الامر العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشئ
لان ما لیس بشئ هو سلب بسیط والسلب البسیط لا یصلح لان یتعلق السلب به واذا بطل اللازم فیلزم بطلان الملزوم فلا یکون الادراک الزائل اعنی

سلمه الی المولوی ...

ادراک عمرو امرا عدميا بل امرا وجوديا فثبت وجودية الادراک الزائل وهكذا اذا ادركنا بعد ادراک زيد بكرا مثلا يلزم كون ادراک زيد وجوديا ثم
اذا ادركنا بعد ادراک بكر خالدا مثلا يلزم كون ادراک بكر وجوديا ثم هكذا فيلزم ان يكون جميع الادراكات الحصولية وجودية لان كون بعض
الزائلات وجوديا وبعضها عدميا ترجيح بلا مرجح وهو باطل فبطل مذهب الازالة وعدمية العلم كلية اعم من ان يكون العلم عبارة عن زوال الزائل او عن
نفس الزائل من حيث انه زائل اما اذا كان العلم عبارة عن نفس الزائل فظ بطلان هذا المذهب لانه ثبت آنفا ان ذلک الزائل لا بد ان يكون وجوديا
والا لم يصح ان يتعلق الزوال به بناء على المشهور واما اذا كان العلم عبارة عن الزوال لا عن الزائل فنقول لو لم تكن المقدمة المشهورة اعني ان الامر العدمي لا يكون انتفاء
ماليس بشيء ماولة بما في حاشية الحاشية فيكون كل علم اي كل زوال صالحا لان يحصل العلم بزواله وذلک لان العلم هو الزوال لان خصوصية علم دون
علم في كونه زائلا لغو لاستلزام تلک الخصوصية الترجيح بلا مرجح فلا يجوز ان يزول علم ويحصل بزواله علم ولا يزول علم آخر بل يكون كل علم زائلا والعلم
عبارة عن الزوال فيكون كل زوال زائلا اي يتعلق به الزوال فلا بد ان يكون الزوال الزائل امرا وجوديا والا لا يصح تعلق الامر العدمي
اعني الزوال به اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ماليس بشيء فثبت وجودية العلم ولو كانت المقدمة المشهورة اعني ان الامر العدمي لا يكون
انتفاء ماليس بشيء ماولة بما في حاشية الحاشية وهو ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ماليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود فيكون كل
علم اي كل زوال صالحا لان يحصل العلم بزواله لانه لما كان العلم عبارة عن الزوال فخصوصية كون بعض العلوم زائلا دون
بعض ترجيح بلا مرجح فيكون كل زوال زائلا فالعلم اي الزوال الذي حصل بزواله علم لا بد ان يكون امرا وجوديا لان الزوال امر عدمي
وقد تعلق بالامر العدمي وهو زوال ذلک العلم والامر العدمي لا يكون انتفاء لماليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود فلا بد ان يستلزم هذا التعلق الوجود
بان يكون العلم اي الزوال الذي تعلق بزواله زوال وجوديا فثبت المطلوب وهو وجودية العلم فتأمل فانه يحتاج الى تصفية تامة للذهن
ومن هذا التفصيل اندفع ما توهم بعض الاعاظم رحمه الله من انه لو كانت المقدمة المشهورة اعني ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ماليس بشيء ماولة
بما في حاشية الحاشية من ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ماليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود فلا يلزم ح كون جميع الادراكات وجودية
لانا نقول اذا تعلق الزوال حين ادراک بكر بزوال زائل وجودي فالزائل الوجودي هو الزائل السابق فقط وهو ادراک زيد وزوال الزائل الوجودي
هو الزائل اللاحق اعني ادراک عمرو والزائل بزوال تعلق حين ادراک بكر فلا يلزم ان يكون هذا الزائل اللاحق وجوديا فلو قيل في اثبات وجودية
ان هذا الزائل اللاحق لو كان امرا عدميا ليس بشيء فيلزم ان يكون الامر العدمي وهو زوال هذا الزائل اللاحق اي الزوال الذي تعلق
به حين ادراک بكر انتفاء لماليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود والامر العدمي لا يكون انتفاء لماليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
فنقول هذا الزائل اللاحق امر عدمي ولا يلزم ان يكون الامر العدمي وهو زوال هذا الزائل اللاحق انتفاء لماليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
لانه يستلزم الوجود وهو الزائل الوجودي السابق وهو ادراک زيد ووجه الاندفاع انه تقرر آنفا ان خصوصية علم دون علم في كونه زائلا
لغو كما يشهد به الوجدان فعلى هذا يجوز ان يتعلق الزوال بزوال هذا الزائل اللاحق فلا بد من ان يكون هذا الزائل اللاحق وجوديا والا يلزم
ان يكون الامر العدمي اعني زوال الزائل اللاحق انتفاء لماليس بشيء اعني زوال الزائل اللاحق على وجه لا يستلزم الوجود وهو محال
وعلى هذا فقس البيان في جميع الادراكات فيلزم وجودية جميع الادراكات وهو المقصود ولا تلتفت الى ما يتوهم من ان بيان صاحب
المطارحات لا يثبت وجودية سائر الادراكات انما يثبت وجودية الادراک المنفي السابق لا الادراک الذي هو الموجود الآن فتشكر ثم
استمع انه يرد ههنا امور الاول ان الشق الاول لما كان عبارة عن كون الادراک الزائل غير حضوري فيكون حصوليا فيكون وجوديا ايضا
لان الحصولية تلازم الوجودية فح الاستدلال على وجودية ذلک الادراک الزائل لغو فلم اورده بقوله اذ الخ وجوابه ان غير الحضوري اعم من الحصولي
الذي هو امر وجودي ومن الزوال الذي هو امر عدمي فح يحتاج في اثبات وجودية ذلک الادراک الزائل الغير الحضوري الى دليل اورده المحشي
بقوله اذ الخ والثاني ان الثابت بالدليل الذي ذكره المحشي ليس الا وجودية ذلک الادراک الزائل لا حصولية ذلک الادراک لا يلزم عن كونه
وجوديا حصوليته لانه يجوز ان يكون ذلک الادراک الزائل الوجودي حضوريا والمدعى وجودية الادراک الحصولي فلم يتم التقريب وجوابه
ان الشق الاول لما كان عبارة عن كون الادراک الزائل غير حضوري فاحتمال كونه حضوريا ساقط من البين والثالث ان الزوال ليس
عبارة الا عن العدم فعلى تقدير ان يكون العلم عبارة عن الزوال يكون اثبات ان الادراک الزائل من حيث انه زائل وجودي مكابرة غير مسموعة وجوابه

ليس الغرض ههنا اثبات وجودية ما هو زوال حقيقة حتى يكون مكابرة بل المقصود ان ما زعمه المقابل من ان الاليس بزوال في نفس الامر بل هو امر وجودي
في حد نفسه ليس بامر عدمي ولا مشاحة فيه والرابع انه لو اريد ما ليس بشئ ما هو لا شئ محض اي سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الادراك للزائل السابق
عدميا ويكون له نحو من الثبوت كالسلب العدولي فرض الزوال شبوته حين علمنا بزيد وبقي العدم المحض فلم يلزم كون العدمي انتفاء ما ليس بشئ اي
السلب البسيط فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولي وجوديا محضا وهو المطلوب لو اريد ما ليس بشئ اللاشئ مطلقا اي سواء كان بسيطا محضا او
سلبا عدوليا اي ثابتا فلا نم ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشئ مطلقا لان الامر العدمي يكون انتفاء لما هو ليس بشئ بمعنى السلب الثابت العدولي
فتدبر والخامس ما اورده بعض المشاهير وكيابه ان لفظ الوجودي يطلق على ثلث معان الاول الموجود في الخارج والثاني الموجود في نفس الامر والثالث
ما لا يكون السلب جزء المفهومه وهو اعم من المعنى الاول واخص من المعنى الثاني كما لا يخفى فان اريد بالوجودي المعنى الاول اي الموجود في الخارج
فيكون معنى قوله اذ الامر العدمي الخ ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ اي لما ليس بموجود في الخارج وهذا بط فان الثبوت مطلقا سواء كان
في الخارج او في الذهن من المعاني المصدرية ليس موجودا في الخارج مع انه يعرض له العدم والانتفاء وان اريد المعنى الثالث اي ما يكون السلب
جزءا من مفهومه فيكون معنى الدليل اعني قوله اذ الامر الخ ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشئ اي لما يكون السلب جزءا من مفهومه هذا ايضا باطل فان العدم
كثيرا ما يكون انتفاء لما يكون السلب جزء المفهومه كاللاعمى وان اريد المعنى الثاني فيسلم الا انه لا يفيد اذ ح يثبت كون الادراك للزائل وجوديا بالمعنى الموجود في
نفس الامر والموجود في نفس الامر اعم من ان يكون السلب جزءا من مفهومه ولا واعم من ان يكون موجودا في الخارج اولا فلا يبطل مذهب الازالة فتدبر قوله
وعلى الثاني اي على الشق الثاني وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة اي امرا آخر غير الادراك المذكور وهو الادراك الغير الحضوري قوله
فللنفس ادراك امور هذا يتصور على اربع صور احدها ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل في آن واحد وثانيها ان للنفس ادراكا واحدا
متعلقا بامور غير متناهية بالاجمال وثالثها ان ادراكاتها لها على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية اي لا ينتهي القوة الادراكية الى حد لا تدرك شيئا
بعده بل بعد كل ادراك تتمكن على ادراك آخر ورابعها ان ادراكاتها لها في كل آن على سبيل البدلية وهذا الاخير هو المراد ههنا وتوضيحه ان للنفس تقدر على ادراك
امور غير متناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك في كل آن كل احد واحد من تلك الامور الغير المتناهية بالفعل على نهج البدلية فيجب ان يكون
اي فيلزم ان يوجد في كل آن على سبيل الاجتماع فيها اي في النفس صفات اي امور غير متناهية غير الادراكات الغير الحضورية بحيث يبطل ويزول احد من تلك
الصفات اي الامور المجتمعة حال توجه النفس والتفاتها الى ادراك شئ من الاشياء الغير المتناهية واللازم اعني وجود الصفات الغير المتناهية المجتمعة
للنفس باطل بالبراهين فكذا الملزوم اعني الشق الثاني واما وجه الملازمة فهو انه لما كان للنفس قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية
في كل آن مثلا في هذا الآن تقدر على ادراك زيد وان بدل بهذا عمرو فتقدر على ادراكه ايضا وان بدل عمرو ببكر فتقدر على ادراكه ايضا وهكذا الى الامور
غير متناهية فيكون الادراكات غير متناهية والادراك عبارة عن زوال صفة فيكون بازاء كل ادراك صفة زائلة فلو ادركت زيدا في آن فزال الامر الذي
يكون زواله مناسبا لانكشاف زيد وان لم تدرك زيدا في ذلك الآن بل تدرك عمروا في ذلك الآن فزال الامر الذي يكون زواله مناسبا لانكشاف
عمرو وهكذا تدرك النفس اي شئ شاءت في كل آن فيزول الامر الذي يكون زواله مناسبا لانكشاف ذلك الشئ فيلزم اجتماع الصفات اي الامور الغير
المتناهية في كل آن في النفس وهو باطل بالبراهين ومن هذا التحقيق اندفع ما توهم من انه لما كان ادراك الامور الغير المتناهية للنفس في آن واحد
على وجه البدلية ممكن لكن تحقق الامور الغير المتناهية على وجه البدلية فيما قبل الادراك ممكن فلا نم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل ووجه
الاندفاع انه لا يكفي تحقق الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية لانه اذا وجد في النفس في آن امر يكون زوال ذلك الامر مناسبا لانكشاف زيد وقصدت النفس
في ذلك الآن الى ادراك عمرو اتفاقا فلا يحصل لها ادراكه ولم يمكن لانه ليس فيها امر يكون زواله مناسبا لادراك عمرو وقد فرضنا ان النفس قادرة في كل آن
على ان تدرك كل واحد من الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية هف فيلزم وجود جميع الامور الغير المتناهية بالفعل في النفس على نهج الاجتماع
والتفصيل في الجواب ان كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية التي هي زوالات لصفات غير متناهية ممكن لنا في هذا الآن لان
كل ما هو ممكن ممكن دائما فيلزم ان يكون ممكنا في هذا الآن ايضا والا لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب او الامتناع
وهو بط واذا كان كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية ممكنا لنا في هذا الآن كان من ممكنات هذه الادراكات معية في هذا الآن
ولا ريب في انه لا يمكن زوال شئ في آن الا وان يكون ذلك الشئ متحققا بالفعل قبل ذلك الآن فلزم منه تحقق صفات غير متناهية فينا بالفعل قبل

ذلك الآن وهو المطلوب وقد يعترض عليه بانا لا نم لزوم تحقق الصفات اى الامور الغير المتناهية بالفعل فى كل آن لانه يجوز ان يوجد فى كل آن صفة واحدة اى امر واحد يكون زوال ذلك الامر مناسبا لانكشاف جميع تلك الامور يعنى اذا ادرك زيد فى آن فيزول ذلك الامر واذا ادرك عمرو فى ذلك الآن دون زيد فيزول ذلك الامر واذا ادرك بكر فى ذلك الآن دون عمرو فيزول ذلك الامر وهكذا ففى كل آن تحقق للنفس ادراك اى امر كان من الامور الغير المتناهية يزول ذلك الامر لا غير فلا مشاحة ولا محذور واجيب بان تساوى الشئ الواحد لجميع الاشياء انما هو خلاف العقل الصحيح على انا نقول اذا كان نسبة زوال ذلك الامر الى ادراك زيد ونسبة زواله الى ادراك عمرو متساويان فكون زوال ذلك الامر ادراكا لزيد دون عمرو فى الآن الواحد المعين مثلا انما هو ترجيح من غير مرجح فلا جرم يكون زواله ادراكا لجميع الامور الغير المتناهية وكون الزوال الواحد ادراكا لجميع الاشياء باطل على ما يشهد به الوجدان السليم فان قلت يجوز ان يحصل فى النفس قبل القصد الى ادراك كل امر صفة مناسبة له فاذا قصد الى ادراك ذلك الامر زال تلك الصفة فلا يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية قلت هذا الحكم بحت خلاف العقل السليم فتدبر وما فى شرح الهياكل من منع ان فى قوة النفس واستعدادها ادراك امور غير متناهية لم لا يجوز ان للنفس قوة ما يحصل لها من العلوم وتلك امور متناهية لعله منع محض ومكابرة غير مسموعة فلا تلتفت اليه وقد يورد ههنا بانه لا يلزم من وجود الصفات الغير المتناهية بالفعل فى النفس كونها مترتبة فاذا لم يلزم كونها مترتبة فلا يبطل تلك الصفات لان براهين ابطال الامور الغير المتناهية موقوفة على كونها مترتبة فليتامل **قوله** قال بعض المحققين اراد به مولانا جلال الملة والدين الدوانى اورده فى شرح الهياكل كذا فى حاشية الحاشية وهو فى سلسلة اساتذة المحشى لانه تلميذ مولانا محمد فاضل وهو قرء على المحقق يوسف كوسج القراباغى وهو تلميذ لمولانا مرزاجان الباغنوى الشيرازى وهو قرء على مولانا محمود الشيرازى وهو تلميذ للمحقق الدوانى رحمهم الله تعالى **قوله** الاولى يعنى ان الاولى ما قال صاحب المطارحات فى ابطال الشق الاول واثبات وجودية العلم على ذلك الشق وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا ادراكا لامر آخر وادراكا غير حضورى ان يقال الخ **قوله** فينتهى آه توضيحه ان الادراك الزائل للابدان يكون وجوديا بنفسه ولو لم يكن هو بذاته وجوديا بل كان امرا عدميا من قبيل الزوال فيكون زوال ادراك آخر حاصل قبله وهكذا فنقول لا بد من انتهاء الادراكات التى هى عبارة عن الزوالات الى ادراك وجودى لا يكون زوالا وعدما للشئ فثبت المطلوب وهو وجودية الادراك لان الادراكات متساويات فاذا ثبت وجودية ادراك واحد ثبت وجودية جميع الادراكات والا يلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل **قوله** والا آه اى وان لم ينته سلسلة الادراكات الماضية الى ادراك وجودى اصلا بل كان جميع الادراكات المتقدمة على هذا الزائل عدمية فيلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية موجودة فى ازمنة لا تتناهى ويكون كل من تلك الادراكات الغير المتناهية انتفاء لادراك امر آخر حاصل قبله مثلا ادراك زيد زوال لادراك عمرو حاصل قبله وادراك عمرو زوال لادراك آخر حاصل قبله وهكذا فيكون قبل ادراك زيد فى النفس ادراكات غير متناهية ولا يبقى منها واحد عند تحقق ادراك زيد وهذا باطل بوجهين الاول انه تقرر فى مقره ان النفس حادثة مع حدوث الابدان فوجودها فى ازمنة غير متناهية ماضية غير معقول فلا يكون لها ادراكات غير متناهية فى ازمنة غير متناهية ولو سلم قدمها فنقول زمان وجودها غير متناه قطعا فاما ان ادراك النفس ح ايضا متناه لان ثبوت مرتبة العقل الهيولانى من المقررات ولا ادراك للنفس فى هذه المرتبة سوى الادراك الحضورى بنفسها فكيف يوجد فى النفس ادراكات غير متناهية فتدبر والثانى ان الوجدان شاهد على ان بعض الادراكات السابقة تبقى حال تحقق الادراك اللاحق لا ان يزول كلها وان اختلج فى صدرك ان الانتهاء الى الادراك الوجودى مسلم الا انه لا يلزم منه المقصود وهو كون العلم الحصولى وجوديا لا يجوز ان يكون الادراك الحصولى زوالا ويكون ذلك الادراك الزائل الوجودى حضوريا ولا يكون زوال الشئ اذ لا يلزم من كون كل ادراك حصولى زوالا للادراك ان يكون العلم الحضورى ايضا كذلك فلزم وجودية الادراك الحضورى دون الحصولى فلم يحصل المدعى وهو وجودية الادراك الحصولى فلا يتم التقريب لان التقريب هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب ازحه على طبق ما تقدم بان احتمال كون الادراك الزائل حضوريا داخل فى الشق الثانى لا فى الشق الاول الذى اخذه المحقق الدوانى وهو الذى يثبت فيه الانتهاء الى الادراك الوجودى وهو كون الادراك لزائل غير حضورى فتدبر قال المحشى المحقق فى الحاشية المنهية قد نقل عنه فى وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة فى الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان على ان فى هذا الطريق دقايق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة فى الدليل السابق يحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس لشئ على وجه لا يكون مستلزما للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم واللاعمى ونحوهما وان كان انتفاء ما ليس لشئ لكنه مستلزم لشئ مع انه قد اشتهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت وظاهر ان ذلك ليس بظاهر البطلان ثم لا يخفى ان

ية التي اخرعنها الا نقي بالمقصر لانها تدل على الايجاب الجزئي اي وجودية بعض الادراكات والمقصر الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم الا ان يثبت وافق الادراكات في الوجودية والعدمية انتهت قوله فيها قد نقل عنه اي قد نقل عن بعض المحققين في جوابه لوته ما قال عما في المطارحات قوله فيها ان المقدمة الاخيرة يعني قوله اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فان قلت هذه ليست مقدمة اخيرة في الدليل بل هي عين الدليل مصدرة باذ التعليلية قلت حاصل الدليل انه لو كان الادراك الزائل عدميا ولم يكن وجوديا لزم ان يكون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء لكن الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فالادراك الزائل ليس بعدمي بل هو وجودي فالمقدمة المذكورة مقدمة استثنائية من القياس المتشكل بالشكل الاستثنائي فصارت مقدمة اخيرة والمقدمة الاولى وهي تلك الشرطية في عبارة المطارحات مطوية قوله فيها ممنوعة المنع في الاصل بازاء التقرير انكاري والمراد ههنا منعها عن الثبوت بان طلب الدليل على ثبوتها قوله فيها بل ظاهر بل ههنا للترقي اي ظاهر وبديهي بطلانه لان العمى امر عدمي اذ هو عبارة عن عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا والعدم يتعلق به فيقال عدم العمى وبالجملة السلب كثيرا ما يكون انتفاء لما ليس بشيء اي المعدوم كعدم المعدوم واللا امتناع ونحو ذلك قوله فيها على ان الخ يحتمل ان يكون على ماضيا مسلوما من علا يعلو ومجموع قوله ان الخ فاعل له لكن يأباه كتابته على بالياء كما هو المتعارف واختار ابن هشام ان على حرف بمعنى مع مثل قوله تعالى وآتى المال على حبه ومختار ابن الحاجب انه خبر مبتدء محذوف اي والتحقيق على كذا فاحفظ قوله فيها في هذا الطريق دقائق اي في طريقة اختارها بعض المحققين دقائق لا تخفى وفقها وليست تلك الدقائق في طريقة اختارها صاحب المطارحات منها ان المقصود ان الادراك وجودي محض حتى يكون العلم صورة حاصلة وهذا المقصود لا يحصل مما قال صاحب المطارحات لان تعلق الامر العدمي بالامر العدمي لا يمتنع الا في السلب البحت لا في السلب الثابت فالدليل الذي اورده صاحب المطارحات وهو ان الامر العدمي الخ يثبت ان الادراك الزائل السابق بشيء تعلق به العدم وهو اعم من ان يكون وجوديا محضا او عدميا ثابتا فلا يحصل به ما هو المدعى فلا يتم التقريب بخلاف طريقة اختارها بعض المحققين فانه يحصل منها ما هو المطلوب اعني كون الادراك وجوديا محضا اذ يثبت منها ان الادراكات منتهية الى الادراك الوجودي المحض الذي لا يكون السلب جزء لمفهومه سواء كان سلبا ثابتا او عدوليا ويمكن ان يقال ان مقصد صاحب المطارحات ليس كون الادراك وجوديا محضا حتى يقال ان هذا المقصد لا يحصل من كلامه بل مقصوده انتفاء السلب البسيط وهو يثبت من دليله وحاصل كلامه ان الادراك لا يكون سلبا محضا لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون المسلوب فيه ادراكا او صفة غير الادراك وعلى الاول فلا بد ان يكون ذلك لادراك الزائل وجوديا اي مراثباتيا سواء لم يكن السلب جزء من مفهومه او كان ولكن يكون له نحو من الثبوت كما في السلب العدولي الثابت اذ الانتفاء المحض اعني السلب البسيط لا يتعلق به الانتفاء وعلى الثاني فللنفس الخ ومنها ان طريقة بعض المحققين اقوى من طريقة صاحب المطارحات لانه على طريقة اختارها بعض المحققين لو لم يوجد المدعى بل يوجد نقيضه وهو كون الادراك امرا عدميا يلزم امر استحالته بينة وهو وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل واما على طريقة صاحب المطارحات يلزم على تقدير اخذ نقيض المدعى امر استحالته ليست بينة وهو استحالة تعلق العدم بالعدم ومنها السلامة عن ورود الايراد الخامس المذكور سابقا الوارد على صاحب المطارحات فتذكره قوله فيها وانت تعلم الخ هذا دفع للمنع الوارد على المقدمة الاخيرة في الدليل السابق الذي هو لصاحب المطارحات باثبات المقدمة الممنوعة وهو قوله الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء والغرض من هذا الاثبات اخراج المقدمة الممنوعة من حيز البطلان ثم اعلم اولا ان قوله على وجه لا يكون مستلزما للوجود متعلق بقوله انتفاء وثانيا ان توضيح هذا الاثبات انه ليس معنى المقدمة المذكورة في الدليل ما هو المتبادر منها من ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء مطلقا حتى يرد عليها منع بعض المحققين بان العدم يكون مضافا الى العمى مع ان العمى ليس بشيء بل يحتمل ان يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم هذا الانتفاء للوجود اي لوجود شيء لانه لو تعلق الانتفاء بعدم شيء بحيث لا يستلزم هذا الانتفاء وجوده يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال واما اذا كان الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء بحيث يستلزم هذا الانتفاء للوجود اي لوجود شيء فلا مضائقة فيه وهذا المعنى بين وظاهر لا سترة فيه فعدم العدم واللاعمى اللذان اوردا سندين للمنع المقدمة الممنوعة ونحوهما كعدم العمى وان كان انتفاء لما ليس بشيء لكن هذا الانتفاء مستلزم لشيء وهو الوجود في الاول والبصر في الاخير فهو جائز واما ههنا فعلى تقدير كون الزائل ادراكا غير وجودي يلزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما للوجود اي لوجود شيء لان هذا الزوال اللاحق والانتفاء لو كان مستلزما لوجود شيء فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء هو الادراك الحصولي او صفة اخرى غير الادراك الحصولي

٥ وتفطن من هذا اندفاع الايراد الرابع السابق ... سيجيء ...

على الاول يلزم المطلوب لانه يثبت كون الادراك الحصولي وجوديا وهو المدعى وعلى الثاني يكون المآل الى الشق الثاني وقد كان الكلام في الشق الاول هذا
وفيه انا نقول يجوز ان يكون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء ولا يستلزم هذا الانتفاء وجود شيء فان قلت انه لو لم يستلزم هذا الانتفاء وجود شيء فلا يوجد
ذلك الشيء ونقيضه ايضا معدوم لعروض الانتفاء له فيلزم ارتفاع النقيضين وهو محال فلا بد ان يوجد ذلك الشيء قلت ارتفاع النقيضين الذي هو محال
في التصورات انما هو بمعنى عدم صدقهما على موجود لا بمعنى عدم وجودهما وتحققهما الا ترى ان العدم وعدمه كلاهما ليسا بموجودين ولو سلم ان ارتفاع النقيضين
محال في التصورات بمعنى عدم وجودهما فنقول ان الادراك لما كان انتفاء يجوز ان يكون انتفاء ثابتا لا انتفاء محضا والادراك الذي هو انتفاء له ايضا
انتفاء ثابت فلا يكون هذا الادراك نقيضا للاول حتى يلزم من عدم هذا الادراك وجود الادراك الاول ولو سلم انه يلزم من عدم هذا الادراك وجود
الادراك الاول وهذا الادراك نقيض للادراك الاول فنقول يلزم من عدم هذا الادراك وجود الادراك الاول في الذهن ولا يلزم كون الادراك
الاول وجوديا وهو المطلوب فتدبر ثم اعلم ان في مقام استحالة ارتفاع النقيضين اعتراضا مشهورا وهو ان ارتفاع النقيضين ليس بمحال لان ذلك
الارتفاع لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل بالضرورة فالمقدم ايضا كذلك بناء على ان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم
واما بيان الملازمة وهو ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين اذ هذا الارتفاع رفع للنقيضين ورفع كل شيء نقيضه ومن البين ان استحالة
احد النقيضين يوجب وجوب النقيض الآخر فلو كان احد النقيضين اعني ارتفاع النقيضين محالا يلزم وجوب النقيض الآخر وهو النقيضان فيلزم
ان يكون النقيضان واجبي الوجود ووجوب وجود النقيضين يوجب اجتماعهما فقد ثبت الملازمة واجاب عنه المحقق البهاري بانه ليس معنى ارتفاع النقيضين
رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين بانه لو كان ارتفاع النقيضين محالا لزم تحقق النقيضين معا فيلزم اجتماع النقيضين فان هذا المعنى ليس
بمحال لانه لو وجد رفع احد النقيضين فقط يصدق عليه ايضا انه رفع تحقق النقيضين معا بل معنى ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين كما هو شان رفع
موضوع القضية الطبعية الذي ينتفي بانتفاء جميع الافراد وتحقيق المقام ان موضوع القضية الطبعية عبارة عن الطبيعة الملحوظة في الذهن مع العموم والاطلاق
فهذه الطبيعة تتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فاحد النقيضين بمنزلة موضوع القضية الطبعية وله فردان وهما النقيضان لانه يصدق على
كل واحد من النقيضين بانفراده انه احد النقيضين فاذا تحقق احد فرديه تحقق احد النقيضين ولا ينتفي احد النقيضين الا بانتفاء جميع افراده فرفع احد النقيضين
انما يتصور اذا ارتفع النقيضان اللذان هما فردان لاحد النقيضين وهذا الرفع محال ومعنى ارتفاع النقيضين ليس الا هذا الرفع فيكون محالا فما
لزم من استحالة ارتفاع احد النقيضين وجوب احد النقيضين وظاهر ان وجوب احد النقيضين لا يستلزم اجتماع النقيضين فاندفع الاشكال
وقد يجاب عنه بتقرير آخر وهو ان معنى ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض ولا يتحقق النقيض
الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة في ان هذا اي رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من
استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال ولا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين ولا يخفى
انه في تقرير الاول يحتاج الى تقدير لفظ الاحد بدون قرينة قائمة عليه بل هذا الاتكلف في التقرير الثاني ايضا تكلف وقد يجاب عنه بان معنى
قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معية رفعهما محال فيجب سلب معية رفعهما وهذا السلب ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين تحقق ايضا سلب معية
رفعهما فتامل قوله فيهما مع انه الخ هذا ايضا دفع للمنع الوارد على المقدمة المذكورة باثبات المقدمة الممنوعة وحاصله انه قد اشتهر بين القوم ان السلب
حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت دون السلب فاذا اضيف السلب بحسب النظر الى السلب كان ذلك السلب سلبا للثبوت المسلوب بالحقيقة كيف وان الايجاب
والسلب والنفي والاثبات متناقضان بالاجماع فلو فرض سلب السلب حقيقة كان للسلب نقيضان احدهما الايجاب وثانيهما سلب السلب مع ان التناقض
لا يكون الا بين اثنين لا ازيد ولا انقص واما من اضاف السلب الى السلب حقيقة فانه لم يجعل التناقض من النسب المتكررة وما جعل الايجاب
نقيضا للسلب وعرف النقيض بالرفع او جوز ان يكون لشيء واحد نقيضان احدهما المرفوع والثاني الرفع وبالجملة عدم تعلق السلب الا
بالثبوت مشتهر فبناء على ما اشتهر قال صاحب المطارحات الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فدليل صاحب المطارحات ليس الا جدليا
مبنيا على المقدمة المشهورة وليس ذلك الدليل برهانيا وعليه المنع المذكور فان قلت انه لا فائدة في ذكر هذا القول اذ المشهور
لا يفي بالمقصود لانا نقول يجوز ان يكون الادراك السابق الزائل الذي تعلق به الادراك سلبا ثابتا بناء على كون الادراك صفة للنفس
الموجودة وبالادراك اللاحق زال ثبوته وهكذا كل ادراك زوال الثبوت للسلب فالامر العدمي لا يتعلق ح بالسلب بل الثبوت وهو ليس بمحال

فلا یلزم وجودیة الادراک وجودیة محضة وهو المط قلت ان هذا القول وان لم یکن له دخل فی اثبات المقصود وهو کون الادراک وجودیا محضا الا انه یثبت به المقدمة الممنوعة فالفائدة فی ذکره حاصلة فنفیها غیر صحیح قوله فیها وظاهر هذا التصریح بفساد ترقی بعض المحققین من المنع الی ظهور البطلان ای بدیهی ان ذلک ای ما هو المشهور لیس بظاهر البطلان کما فهمه بعض المحققین ثم اعلم انه لما کان لاثبات المقدمة الممنوعة سبیل کما بینه المحشی المحقق فقال المحقق الدوانی فی صدر دلیله الاولی المبنی عن سداد کلام صاحب المطارحات ایضا ومقصوده ان هذا الکلام بدون التاویل خطاء واما نقلا لم یقل فالصواب لیدل علی خطاء قطعا قوله فیها ثم لا یخفی ان الخ تنبیه علی ان کلام صاحب المطارحات ودلیله اولی من دلیل بعض المحققین وتوضیحه ان الطریقة التی اخترع بعض المحققین تلک الطریقة لا تفی بالمقصود لا یحصل منها المدعی لان تلک الطریقة انما تدل علی الایجاب الجزئی ای ان بعض الادراکات وجودی لانه انما یثبت منها وجودیة الادراک الآخر الذی ینتهی الیه سلسلة الادراکات الاخر فلا یثبت وجودیة ما سواه والمقصود انما هو الایجاب الکلی ای ان کل الادراکات وجمیعها وجودی حتی یلزم ان علم جمیع الاشیاء الغائبة عنا حصولی ووجودی وهذا المقصود لا یحصل بما قال بعض المحققین بل انما یحصل بالطریقة التی اختارها صاحب المطارحات فکان هذه الطریقة اولی قال بعض الاعلام رح ما توضیحه ان ما اورده المحشی بقوله ثم لا یخفی الخ علی بعض المحققین فمشترک الورود بین صاحب المطارحات وبعض المحققین لان دلیل صاحب المطارحات لا یدل الا علی کون الادراک السابق الزائل وجودیا ولا یدل علی کون هذا الادراک الذی هو الاول المفروض الآن وجودیا فلا یثبت بطریقة صاحب المطارحات ایضا کون جمیع الادراکات وجودیة وهو المط بل انما یثبت منها وجودیة البعض ای الایجاب الجزئی فلا فرق بین طریقة بعض المحققین وطریقة صاحب المطارحات فما اجاب به المحشی عن هذا الایراد فهو ایضا مشترک بین صاحب المطارحات وبعض المحققین فکما یدفع الایراد عن دلیل بعض المحققین کذلک یدفع عن دلیل صاحب المطارحات ایضا وفیه ان طریقة صاحب المطارحات تدل علی الایجاب الکلی ای کون جمیع الادراکات وجودیة کما مر منا سابقا فتذکره علی انا لو سلمنا انه لا یثبت بدلیل صاحب المطارحات وجودیة جمیع الادراکات فنقول لیس غرض المحشی من قوله ثم لا یخفی الخ ان طریق المحقق لا یثبت وجودیة جمیع الادراکات وما فی المطارحات یثبت وجودیة جمیعها حتی یرد ان ما فی المطارحات ایضا لا یثبت وجودیة جمیعها بل غرض المحشی من هذا القول ان فی تحریر المحقق خللا فلا یکون تحریره اولی مما فی المطارحات فتدبر وتشکر قوله فیها اللهم الا ان یثبت الخ هذا اثبات ان الطریقة التی اخترعها بعض المحققین تفی بالمقصود ای الایجاب الکلی وتوضیح هذا الاثبات ان الثابت بالدلیل صراحة لیس الا وجودیة البعض لکن یلزم وجودیة الجمیع باستعانة المقدمة المسلمة بین القوم وهو ان حقیقة جمیع الادراکات واحدة فتکون افرادها متوافقة فی الوجودیة والعدمیة فاذا ثبت ان بعض الادراکات وهو الادراک الذی ینتهی الیه سلسلة الادراک الآخر وجودی یثبت وجودیة الکل ایضا لاتحاد الحقیقة للادراکات وتوافقها فی الوجودیة والعدمیة فالفرق لیس بصحیح افاد بعض الاعلام فی وجه الضعف الذی اشار الیه المحشی بقوله اللهم ما توضیحه ان کون الادراکات متوافقة فی الحقیقة والوجودیة والعدمیة امر تجویزی لم یثبت بالدلیل فکان فی حیز الخفاء فکیف یعتبر ههنا اذ للمانع ان یقول انه یجوز ان یکون الادراک جنسا او عرضا عاما لامور مختلفة بالحقیقة ویکون بعضها وجودیة وبعضها عدمیة قال بعض المشاهیر اختلاف الادراکات بالنوع ثم اختلاف الادراک الحصولی امر مسلم عند المحققین فما المانع من جواز اختلافها فی کونها وجودیة وعدمیة انتهی فتدبر قوله فیه نظر ای فیما قال بعض المحققین نظر قوله اذ علی هذا الشق الخ هذا دلیل ورود النظر علی ما قال بعض المحققین وحاصله انه علی هذا الشق ای علی شق ان یکون الامر الزائل عند العلم بشیء ادراکا غیر حضوری ولا یکون سلسلة الادراکات منتهیة الی ادراک وجودی لا یلزم ان یکون فی النفس ادراکات غیر متناهیة مجتمعة کما قال بعض المحققین بل انما یلزم استقلال ادراکات غیر متناهیة واعدامها لانه علی هذا التقدیر ای علی تقدیر کون الادراک عبارة عن الزوال وعدم انتهاء سلسلة الادراک الی الادراک الوجودی الحضوری یلزم ان یکون کل ادراک زوالا للادراک السابق علیه فیکون جمیع الادراکات الغیر المتناهیة السابقة علی الادراک الاخیر یعنی ادراک زید مثلا المفروض الآن منتفیة لا موجودة ففی کل مرتبة اخذت لا یوجد ولا یتحقق الا الادراک الواحد وهو الادراک الاخیر ولا یتحقق ادراکان معا بحسب الاجتماع فضلا عن اجتماع الادراکات الغیر المتناهیة فی النفس فما قال بعض المحققین من وجود الادراکات الغیر المتناهیة فی النفس بحسب الاجتماع غیر مسلم قوله فالاولی الخ الفاء جزائیة والشرط محذوف وتوضیحه انه اذا عرفت انه لا یلزم ادراکات غیر متناهیة وانما یلزم اعدام الادراکات الغیر المتناهیة فالاولی مما قال بعض المحققین فی هذا الشق ای فی شق ان یکون الامر الزائل عند العلم بشیء ادراکا ویکون الادراک عبارة عن الزوال ولا یکون سلسلة الادراکات منتهیة الی الادراک الوجودی

المحض ان لا يقال باجتماع الادراكات الغير المتناهية بل يقال انه لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك يلزم ان يكون جميع الادراكات
السابقة المتقدمة على الادراك اللاحق الاخير اعني ادراك ب مثلا منتفية حين تحقق هذا الادراك اللاحق الاخير لان هذا الادراك الاخير اللاحق زوال
لادراك يكون سابقا عليه وذلك السابق لكونه ادراكا ايضا زوال لسابقه وهكذا الى ما لا نهاية له فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق
العلم الاخير وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان العلوم السابقة تكون باقية قطعا عند تحقق العلم اللاحق والا فلا يثبت ما هو مثبت عندهم من ان العلوم
تتزايد يوما فيوما والمعنى ان العلوم السابقة المتقدمة لا تزول عن ذواتنا عند تحقق الادراك اللاحق بل يكون تلك الادراكات المتقدمة السابقة باقية
في نفوسنا عند تحقق الادراك اللاحق الا ترى ان عند علمنا بالنتيجة لا ينتفي العلم بالمقدمات راسا وكيف فان لم يكن تلك العلوم باقية عند تحقق الادراك
اللاحق لزم ان يكون نفوسنا عالمة بعلم واحد في جميع الاوقات وهو بط يكذبه الوجدان فان قلت ان ما هو المثبت عندهم وهو من البديهيات
من ان العلوم تتزايد يوما فيوما كاف لابطال الشق الاول وهو كون الزائل ادراكا فانا نقول لا نفقد الادراك السابق عند تحقق الادراك اللاحق
فكيف يكون الادراك السابق زائلا فح لا يحتاج الى المقدمات الاخر ولا حاجة الى الاطالة قلت ان تعيين الطريق ليس من داب المناظرين والاطالة ليست
بخالية عن الافادة فتدبر وانما قال المحشي فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يجوز ان يحمل كلام بعض المحققين على المعنى الصحيح وذلك المعنى الصحيح اما هذا المعنى الذي
ذكره المحشي بقوله فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير فيكون معنى كلامه صحيح والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية من حيث الانتفاء
لانه يكون على هذا التقدير كل ادراك انتفاء لادراك آخر حاصل قبله فيكون جميع الادراكات السابقة منتفية عند تحقق الادراك اللاحق والبداهة تشهد
بخلاف ذلك واما المعنى الذي سيجيء من المحشي في جواب النظر المذكور المصنف بقوله ويمكن ان يجاب عنه الخ فانتظره قال استاذ المحققين نقي الكلام في اللزوم
اي في لزوم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق لو كان الادراك زوالا للادراك ولا ينتهي سلسلة الادراكات الى الادراك
الوجودي المحض لانه لا يلزم حينئذ ان لا يوجد الادراكات السابقة اصلا عند تحقق الادراك اللاحق الاخير بل انما يلزم ان لا يجتمع مع الادراك اللاحق
الاخير ما كان مرفوعا له اي ما كان الادراك اللاحق الاخير رفعا له فيجوز ان يجتمع مع الادراك اللاحق الاخير الادراكات السابقة التي ليس الادراك اللاحق الاخير رفعا لها فلا يلزم
انتفاء جميع الادراكات السابقة وما اورد عليه بعض الفضلاء بان توضيحه ان غرض المحشي المحقق انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المأخوذة مع الادراك اللاحق الاخير
في سلك سلسلة واحدة عند تحقق هذا الادراك اللاحق الاخير وهذا اللزوم ظاهر لان الادراك اللاحق الاخير في سلسلة واحدة لما كان عبارة عن الزوال يكون انتفاء
بالذات لادراك سبقه وانتفاء بالعرض لادراك سابق على ما سبقه وهكذا فلا جرم يكون الادراك اللاحق الاخير رافعا للادراكات السابقة بالذات او بالواسطة
فينتفي جميع تلك الادراكات عند تحقق الادراك الاخير اللاحق قطعا ففيه مساغ منع ان الادراك الاخير انتفاء للسابق على سابقه فتدبر قوله لا يقال الخ هذا منع على قوله
فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة وتوضيحه انا لا نسلم لزوم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق الاخير
لان الادراكات على هذا التقدير اي على تقدير كونها زوالات للادراكات لا تكون عبارة الا عن اعدام الادراكات فان كل ادراك لاحق
عبارة عن انتفاء ادراك سبقه فاذا تحققت اعدام ادراكات غير متناهية تحققت الادراكات الغير المتناهية نفسها ايضا لان الادراكات ليست
عبارة الا عن تلك الاعدامات فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفية عند تحقق اللاحق الاخير بل يكون جميع الادراكات السابقة
متحققة عند تحققه فيتم ما قال المحقق الدواني من انه يلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية قوله لانا نقول الخ جواب عن المنع باثبات المقدمة
الممنوعة بعد تمهيد مقدمة وهي ان الادراك على تقدير كونه عدما وانتفاء للادراك لا يكون عدما محضا وانتفاء بحتا وزوالا صرفا كما يكون الزوال الصرف
والانتفاء المحض في السالبة البسيطة التي يحكم فيها بسلب المحمول عن الموضوع فحسب نحو زيد ليس بقايم بل يكون الادراك على ذلك التقدير انتفاء
ثابتا وزوالا قائما كما يكون الانتفاء الثابت في الموجبة المعدولة المحمول التي يحكم فيها بثبوت السلب المحمول للموضوع نحو زيد لا حجر وذلك
بوجهين الاول ان الادراك صفة منضمة قائمة بشيء موجود اعني المدرك وهي النفس الناطقة وكل صفة منضمة قائمة بشيء موجود ثابت
له فالادراك ثابت لذلك الشيء وهو المدرك اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان القيام بالشيء هو الثبوت له والانتفاء المحض
لا يكون فيه ثبوت فكيف يكون الادراك سلبا محضا بل لا يكون على ذلك التقدير الا سلبا ثابتا والوجه الثاني ما اورده القاضي
السنديلي رح وتوضيحه ان الادراك منشاء للامتياز اي يحصل به امتياز المعلوم عن الاشياء عند المدرك ولا شيء من الانتفاء
المحض بمنشاء للامتياز فلا شيء من العلم والادراك بالانتفاء المحض اما الصغرى فظاهرة لا حاجة الى بيانها واما الكبرى

فلان الانتفاء المحض والسلب البسيط لا يكون ممتازا بذاته عن السلب الآخر الذي هو كذلك كلما لا يكون ممتازا بذاته لا يكون منشاء لامتياز الغير فالعدم
المحض لا يكون منشاء لامتياز الغير اما المقدمة الاخيرة اعني قولنا كلما لا يكون ممتازا بذاته لا يكون منشاء لامتياز الغير فظاهرة واما المقدمة الاولى اعني قولنا
ان الانتفاء المحض والسلب البسيط لا يكون ممتازا بذاته عن السلب الآخر الذي هو كذلك فلان الاعدام والسلوب لو كانت ممتازة بانفسها لم يكن الحصر
بين الشيء كالانسان وسلب ذلك الشيء كاللاانسان حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بحيث يجزم به العقل بمجرد تصور الطرفين وملاحظتهما والتالي
باطل فالمقدم مثله ووجه الملازمة انه لما كانت الاعدام والسلوب متمايزة بذواتها فيجوز ان يرتفع الانسان وان يرتفع هذا السلب الخاص ايضا ويجوز
ان يكون للانسان سلب آخر غير هذا السلب فيكون الانسان مسلوبا بالسلب الآخر الممتاز عن هذا السلب المخصوص بذاته المخصوصة وفيه خدشة تقريرها
انا لا نسلم قول المستدل كلما لا يكون ممتازا بذاته لا يكون منشاء لامتياز الغير اذ التمايز بالذات ليس ضروريا للمنشائية الامتياز ومن ادعى ان التمايز بالذات
لا بد منه في كون الشيء منشاء للامتياز ولا يكفي لكون الشيء منشاء للامتياز كون ذلك الشيء ممتازا بالغير فعليه اثبات دعواه ومجرد دعوى الضرورة لا تسمع
وبالجملة يجوز ان يكون الانتفاءات والاعدامات ممتازة بالاضافة الى ملكاتها وتكون تلك الانتفاءات منشاء لامتياز الغير والجواب عنها ان
الملكات ههنا ايضا سلوب بسيطة لانها العلوم وهي الانتفاءات المحضة على التقدير المذكور فلا يكون تلك الملكات ممتازة بذواتها فكيف تكون باعثة
لامتياز السلوب المضافة الى تلك الملكات فان قلت ان تمايز السلوب المضافة الى الملكات لا يتوقف الا على الاضافة الى الملكات ولا يتوقف
تمايز السلوب على تمايز تلك الملكات فيجوز ان لا يكون الملكات ممتازة ويكون السلوب المضافة اليها ممتازة قلت ان امتياز السلوب انما يتوقف على امتياز
ملكاتها اذ من الضرورة ان الاضافة لا تكون باعثة لكون المضاف متميزا الا اذا استاز المضاف اليه فما لم يكن المضاف اليه ممتازا كيف يكون المضاف
ممتازا قوله واللازم الخ شروع في الجواب وتوضيحه ان اللازم على تقدير كون كل ادراك زوالا ثابتا للادراك السابق عليه انما هو الانتفاءات المحضة
والزوالات الصرفة لان الادراك السابق انتفاء ثابت فزوال الانتفاء الثابت لا يكون الا بزوال قيده وهو الثبوت دون زوال الانتفاء لان تعلق
العدم بالعدم المحض لا معنى له على انه من المقررات في موضعها ان النفي اذا ورد على مقيد يرجع الى القيد فيصير القيد مرتفعا كقولنا ما جاءنى راكبا
فبتحقق الانتفاء اللاحق زال وصف الثبوت عن الانتفاء السابق وبقي الانتفاء المحض وهكذا اذا تحقق بعد هذا اللاحق ادراك آخر وهكذا في كل
مرتبة فلم يلزم الا تحقق الانتفاءات المحضة الباقية بعد زوال الثبوت وهذه الانتفاءات المحضة ليست بادراكات ولا يلزم تحقق الانتفاءات
الثابتة التي هي الادراكات فلا يلزم اجتماع نفس الادراكات كما هو دعوى المحقق الدواني بل يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند
تحقق الادراك اللاحق فيثبت المقدمة الممنوعة وقد يقرر الجواب بان السلب البسيط والايجاب متناقضان فيمتنع ارتفاعهما كما يمتنع
اجتماعهما واما السلب الثابت فهو اخص من نقيض الايجاب وهو السلب البسيط ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم فيتحقق الاعم وهو
السلب البسيط فيلزم الانتفاءات المحضة فتامل وههنا انظار دقيقة الاول ما افاده احسن المحققين رح وهو ان السلب المحض البسيط
يلازم السلب العدولي الثابت اذا كان الموضوع موجودا كما في قولنا زيد ليس بقائم اذا كان زيد موجودا يصدق زيد لا قائم ايضا والموضوع
ههنا النفس الناطقة وهو موجود فاذا لزم الانتفاءات المحضة للادراكات الغير المتناهية يلزم الانتفاءات الثابتة ايضا وهي الادراكات
وقد تم فقد تم ما قال المحقق الدواني من انه يلزم ادراكات غير متناهية مجتمعة ولا يثبت المقدمة الممنوعة وهذا النظر ماخوذ مما افاده جد جدي كمال
الملة والدين رح حيث قال انت خبير بان العدم المحض اذا كان الموصوف موجودا يكون عدما ثابتا والسالبة في هذه الصورة تصدق معدولة
وقد فرض ههنا وجود الموصوف فان الكلام عند تحقق الادراك الاخير ولا شك ان الموصوف وهو المدرك موجود فلما اعترف بالعدم المحض
لزم الاعتراف بتحقق العدم الثابت فالتزام الاعدام يوجب التزام الادراكات فلا شناعة في كلام المحقق رح ومثل هذا يرد على المحشي فيما
سيجيء عن قريب بقوله اقول قد عرفت الخ انتهى قوله قدس سره اذا كان الموصوف اي موصوفه فالالف واللام عوض عن المضاف اليه
قوله قدس سره والسالبة اي السالبة التي يحكم فيها بالسلب المحض قوله قدس سره معدولة وهي التي يحكم فيها بالانتفاء الثابت قوله قدس سره
عند تحقق الادراك الاخير اي الذي هو عدم ثابت قوله قدس سره موجود لانه لا بد للسلب الثابت من وجود الموضوع كما هو المقرر قوله قدس سره
التزام الادراكات اي التي هي الانتفاءات الثابتة لا يقال انا لا نسلم ان الانتفاء المحض صفة للنفس وان موضوع الانتفاء هو النفس اذ لا يقال
النفس معدومة بل موضوع الانتفاء والزوال ما يوجد فيه الزوال وما يوجد فيه الزوال لا يكون الا زائلا ومعدوما فالزوال صفة

لان الحكم بخلاف يكون الموضوع موجودا حتى يلزم من اقرار العدم اقرار بالعدم المحض لا اقرار بالعدم الثابت ويلزم من التزام الاعدام التزام الادراكات لانا نقول ان العلم ليس الا صفة قائمة بالمدرك فزوال تلك الصفة وان كان منسوبا بالذات الى الادراك الزائل على طريق السلب البسيط لكنه منسوب الى محله وهي النفس ايضا بالعرض من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه الا ترى ان السواد الزائل عن الجسم زوال ذلك السواد صفة له بالذات فيقال السواد زائل عن الجسم الا ان زواله صفة للجسم ايضا بحال المتعلق فيقال الجسم قد زال سواده فالجسم صار موصوفا بزوال السواد وبالجملة المدرك هو النفس فذلك هو الموضوع وهو موجود فان قلت ان العدم المحض يكون انتفاء ثابتا عدوليا اذا كان ما هو الموصوف بالذات موجودا واما اذا كان ما هو الموصوف بالعرض موجودا فلا يكون السلب البسيط سلبا ثابتا بل يبقى انتفاء صرفا قلت هذا القول دعوى بلا دليل فلا يسمع واجيب عن النظر بان العدم المحض مغاير للعدم الثابت بحسب المفهوم والحكم كليهما والشاهد على التغاير ان العدم الثابت يكون ادراكا بخلاف العدم المحض فانه لا يكون ادراكا فنقول ان الموصوف وهي النفس المدركة وان كان موجودا لكنه لا نم ان يصير الانتفاء المحض ح انتفاء ثابتا لانه يجوز ان يكون لصدق الانتفاء الثابت مانع وهو فرض ان الادراكات السابقة معدومة عن النفس راسا وبالكلية الا الاخير وليست الاعدام المحضة معدومة فلا يصدق السالبة في هذه الصورة معدولة ولا يكون الاعتراف بالعدم المحض عين الاعتراف بالعدم الثابت ولا يكون التزام الاعدام المحضة عين التزام الاعدام الثابتة التي هي ادراكات فان قيل انا لا نم ان المفروض ههنا ان الادراكات السابقة منتفية عند تحقق الادراك الاخير اللاحق فلا نم وجود المانع قيل هذا مقابلة المنع بالمنع وهو غير جائز عند النظار مع ان المفروض ان ليس انتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير اللاحق الا ان العقل يجوز هذا الفرض وليس للعقل مانع عن هذا الفرض فيكون المانع موجودا فتدبر والثاني انا لا نم ان النفي اذا دخل على مقيد يتوجه الى القيد فقط لان انتفاء المقيد كما يكون بانتفاء القيد كذلك يكون بانتفاء المقيد والقيد كليهما معا فيجوز ان يكون الانتفاء ههنا كذلك فيكون الانتفاء والثبوت كلاهما منتفيين بان ينتفي الادراك بالراس فلا يلزم تحقق الانتفاءات المحضة ايضا كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة اللهم الا ان يقال ان النفي وان كان يجوز ان يكون متوجها الى المقيد والقيد كليهما معا الا ان المتبادر الى الفهم والاكثر في الاستعمال انما هو ان يكون النفي متوجها الى القيد فقط والكلام في المتبادر فتدبر والثالث ان زوال الانتفاء الثابت لا يستلزم الانتفاء المحض كما قال المحشي لان قولنا زيد لا ضاحك موجبة معدولة وفيها انتفاء ثابت وزواله قد يكون بالانتفاء المحض بان يكون زيد معدوما فيصدق زيد ليس بلا ضاحك وقد يكون زواله بالايجاب المحصل بان يثبت الضحك لزيد ويقال زيد ضاحك فتدبر والرابع ان رجوع النفي الوارد على مقيد الى القيد فقط انما هو قاعدة لفظية ولا يلتفت الى امثالها في المعقول والدقة الفلسفية والكلام ههنا في ان النفي ورد على الادراك السابق الذي يعبر عنه بالانتفاء الثابت اي الادراك السابق الذي هو مصداق الانتفاء الثابت لا على لفظ الانتفاء الثابت الذي فيه تقييد فتدبر قوله ويمكن الجواب الخ لما كان رفع النظر عن كلام المحقق الدواني ممكنا دفعه فقال ويمكن الخ وتوضيح ذلك انه يمكن الجواب عن النظر الوارد على بعض المحققين المذكور بقول المحشي اقول فيه نظر الخ بتحرير المقدمة الممنوعة بان المقصود اي مقصود بعض المحققين بقوله والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك الاخير اللاحق في زمان واحد في النفس حتى يرد عليه المنع المذكور في النظر من قوله لا يلزم ادراكات غير متناهية الخ بل المقصود لبعض المحققين من قوله والا لكان الخ لزوم تعاقب تلك الادراكات اي لزوم حصول الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك الاخير اللاحق في الذهن على سبيل التعاقب بان يكون واحد من تلك الادراكات قبل الآخر لا على نهج الاجتماع فمعنى قول بعض المحققين والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب قوله ولا شك الخ توضيحه انه لا ريب في انه لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه لا ينتهي سلسلة الادراكات الى ادراك وجودي يلزم حصول ادراكات غير متناهية في الذهن متسلسلة في جانب الماضي حادثة على وجه التعاقب بان يوجد واحد منها قبل واحد واللازم اعني وجود الادراكات الغير المتناهية في الزمان السابق الماضي على وجه التعاقب محال فكذا الملزوم اعني كون الادراك زوالا للادراك السابق عليه وعدم الانتهاء الى الادراك الوجودي المحض وفي حيز المقصود اعني كون الادراك عبارة عن التحصيل واما الملازمة فبالشكل الاول الذي هو بين الانتاج بان يقال كل ادراك زوال للادراك وزوال الادراك ليس الا العدم اللاحق للادراك المتاخر عن تحقق ذلك الادراك فكل ادراك ليس الا العدم اللاحق للادراك المتاخر عن تحققه فلا جرم يكون الزائل السابق موجودا في زمانه وثابتا للنفس قبل ان يتعلق الزوال به ثم عرض له الزوال وهكذا يكون كل من

قوله ... ا ... الثابت ... الجمهور والتفصيل سياتي ١٢ مولوي محمد علي

هذه الادراكات موجودًا في زمانه قبل تعلق الزوال به فلزم ما هو المقصود من لزوم ادراكات غير متناهية على سبيل التعاقب فصغرى هذا الشكل مطوية وبين المحشي كبراه بقوله اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه اي تحقق ذلك الشيء وأما بطلان اللازم وهو وجود الادراكات الغير المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب فعلى تقدير حدوث النفس كما هو مذهب المشائين ومنهم ارسطو وتابعاه الشيخ ابو نصر الفارابي وهو المعلم الثاني والشيخ ابو علي بن عبد الله بن سينا وهو المعلم الثالث مسلم كما قال المحشي في حاشيته على شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي الى مبدء الولادة فكيف يسع ذلك الزمان المتناهي لحصول الادراكات الغير المتناهية السابقة على وجه التعاقب في ذلك الجانب لان حصول الامور الغير المتناهية يقتضى زمانا غير متناه على انا نقول تسلسل الادراكات ولو على سبيل التعاقب يقتضي ان يكون قبل كل ادراك ادراك فيسال ان الادراك الذي حدث بعد حدوث النفس لا يخ اما ان يكون زوالا للادراك السابق عليه ايضا او لا لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض ولا سبيل الى الاول ايضا لانه يوجب ان يكون الادراك موجودًا قبل حدوث النفس وهو بط لانه يستلزم قيام الصفة بدون قيام الموصوف كذا قال بعض العلماء رح وأما على تقدير قدم النفس كما هو مذهب بعض الاشراقيين فبطلان اللازم وهو وجود الادراكات الغير المتناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب خفي غير مسلم عند الكل فان فرقة مالت الى ان مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن كون النفس خالية عن جميع الادراكات الحصولية نظرية كانت او بديهية مختصة بكون النفس حادثة والشاهد على هذا التخصيص احالة الحكماء استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير كون جميعها نظريين على حدوث النفس فلو كانت مرتبة العقل الهيولاني على تقدير قدم النفس ايضا فيكون التسلسل المذكور محالا على تقدير قدم النفس ايضا فلما احالوا استحالته على تقدير حدوثها فعلم ان تلك المرتبة مختصة بحدوث النفس فلو كانت النفس قديمة وليس لها مرتبة العقل الهيولاني فيجوز ان يحصل لها ادراكات سابقة غير متناهية في الزمان الماضي الغير المتناهي على وجه التعاقب وأنت لا يذهب عليك ان الكلام على مذهب المشائين فلو لم يتم بطلان اللازم على مذهب بعض الاشراقيين فلا ضير فيه على انا نقول ان مرتبة العقل الهيولاني ليست مختصة بحدوث النفس عندهم بل هي موجودة على تقدير قدم النفس ايضا وفي هذه المرتبة ليس العلم الحصولي بل انما يحصل العلم الحصولي للنفس بعد زوال هذه المرتبة فينتهي العلوم من جانب المبدء الى تلك المرتبة فكيف يكون للنفس على تقدير قدمها ايضا ادراكات غير متناهية في الزمان الماضي على وجه التعاقب فزمان وجود النفس حين القدم وان كان غير متناه الا ان زمان ادراكها متناه من جانب الماضي فلا يسع للادراكات الغير المتناهية ويمكن ان يقال ان الوجدان شاهد بانه في حالة الولادة ليس ادراك شيء فلو كان الادراك زوالا للادراك فالادراك الذي فرض اولا حيث لم يكن قبله مرتبة الادراك لانتهاء زمان العلوم من جانب المبدء بناء على وجود العقل الهيولاني لا يخ اما ان لا يكون زوالا للادراك السابق او يكون زوالا والاول خلاف المفروض وعلى الثاني فلا يخ اما ان يكون هذا الادراك السابق قبل الولادة او معها او بعدها والكل بط اما الاول فلان الادراك السابق على الولادة لو وجد فتحصيل الادراك حين الولادة ايضا فيلزم خلاف المفروض واما الثاني فلانا فرضنا انه ليس مع الولادة ادراك فلو فرض مع الولادة ادراك يلزم التخلف واما الثالث فلان الادراك السابق ان كان عين ما هو زوال له يلزم تقدم الشيء على نفسه لان السابق مقدم وهو محال وان كان الادراك السابق غير ما هو زوال له فيكون ذلك السابق حادثا بعد حدوث ما هو زوال له لان ما هو زوال له فرض اول الحوادث وبالجملة لا يبقى السابق ح سابقا وهو محال فتدبر وتفهم واعلم ان احالة الحكماء استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس تدل دلالة ظاهرة على ان تلك المرتبة مختصة بحدوث النفس فكيف توجد على تقدير قدمها فقيل انه ليس استحالة التسلسل المذكور مخصوصة بحدوث النفس بان لا يكون ذلك التسلسل محالا على تقدير قدمها لانه لو كانت النفس قديمة ويكون تعلقها بالبدن حادثا فيكون التسلسل المذكور محالا قطعا فعلم ان استحالة التسلسل موقوفة على حدوث تعلق النفس بالبدن سواء كانت ذات النفس قديمة او حادثة ولو كانت النفس قديمة ويكون تعلق النفس بالبدن ايضا قديما فلا يكون التسلسل المذكور محالا فمراد القوم من حدوث النفس الذي احالوا استحالة التسلسل المذكور عليه حدوث تعلق النفس بالبدن لا حدوث نفس النفس فلا يكون هذه الاحالة دالة على تخصيص تلك المرتبة بحدوث النفس فان قلت انه قد وقع في عبارات المشائين القائلين بحدوث النفس ان هذه المرتبة تكون في مبدء الفطرة ومبدء الفطرة لا يكون على تقدير قدم النفس فهذه المرتبة لا تكون على تقدير قدم النفس بل تكون مختصة بحدوثها قلت لعل المراد بمبدء الفطرة مبدء تعلق النفس بالبدن لا مبدء وجودها ثم اعلم انه انما سميت مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات الحصولية بالعقل الهيولاني لتشبيهها اياها بالهيولى الاولى فكما ان الهيولى الاولى

قابلة صرفة مستعدة للكمالات وليس لها في حد نفسها كمال بالفعل فتلك النفس في تلك المرتبة عارية وخالية عن العلوم الكلية والجزئية وصالحة لان تحصل لها العلوم الجزئية بالاحساس وغيره والعلوم الكلية بطرقها وتختلج في القلب انه لم لا يجوز ان يكون النفس في مبدأ الولادة صاحبة صورة علمية تكون باعثة لانكشاف الاشياء فيكون العلوم لها حاصلة بالفعل ولكن لما لم يكن في حز انتهاء قوة كمال الاخذ فيغلب عليها النسيان ولا تعلم بعد النشو والنماء انه اي شيء كان معلوما لها في مبدأ الولادة فح لا تثبت تلك المرتبة فان قلت ان الطفل في مبدأ الولادة لا يعرف احدا ثم بعد زمان يعرف مثلا امه ثم اباه ثم وثم الى ان يعرف الجزئيات الكثيرة بالاحساس ثم يتصعد الى ادراك الامور الكلية فيكون هذه المرتبة ثابتة للنفس قطعا قلت كيف يسلم هذا ما لم يقم عليه برهان قوي وقد اوردوا دليلا على نفي تلك المرتبة راسا اي مطلقا سواء كانت النفس حادثة او قديمة وتقريره موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان مفهوم المعلوم المطلق اي الذي يحصل في الذهن في احد الازمنة بوجه ما اي بنفسه او بوجهه ذاتيا كان ذلك الوجه او عرضيا سواء كان ذلك الوجه آلة لملاحظة ذلك الشيء كما في علم الشيء بالكنه وبالوجه او لم يكن كما في علم الشيء بكنهه او بوجهه ومفهوم المجهول المطلق اي الذي لا يحصل في الذهن في احد من الازمنة اصلا اي لا بنفسه ولا بوجهه الذاتي ولا بوجهه العرضي متضادان وبعد تمهيدها نقول لو كانت مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات الحصولية واقعية ومتحققة للنفس في نفس الامر فكانت تلك المرتبة مثلا للنفس بشر ثم اذا خرجت نفس بشر من تلك المرتبة يجوز ان يحصل لها ابتداء قبل حصول المعاني الاخر مفهوم المجهول المطلق الذي مر ذكره لان (جزاء لو ١٢) الوجدان السليم شاهد على انه لا مانع لحصول هذا المفهوم لنفس بشر ابتداء فح نقول بكر اما ان يكون معلوما لنفس بشر او مجهولا مطلقا عنده وكلاهما يستلزمان المحال اما الاول فلان الشيء لا يكون معلوما الا بان يحصل بنفسه او بوجهه الذاتي او العرضي وقد فرضنا انه لم يحصل لنفس بشر سوى مفهوم المجهول المطلق مفهوم فلا جرم يكون هذا المفهوم عنوانا ووجها لبكر والوجه يكون صادقا على ذي الوجه فيصدق على بكر مجهول مطلق حين كونه معلوما مطلقا وهذا باطل فانه اجتماع الضدين واما الثاني فلان بكرا لو كان مجهولا مطلقا فيصدق عليه مفهوم المجهول المطلق وقد فرضنا ان هذا المفهوم حاصل لنفس بشر فيكون بكر معلوما للنفس بشر بالوجه وهو مفهوم المجهول المطلق فيلزم ان يكون بكر معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا اذ لا معنى للمعلوم المطلق الا ما يكون حاصلا بوجه ما وهو ايضا باطل فانه اجتماع الضدين ايضا وبالجملة لو كانت تلك المرتبة من الواقعيات لزم ان يكون الشيء معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا او مجهولا مطلقا حين كونه معلوما مطلقا وكلاهما محالان والمستلزم للمحال محال فلم يكن تلك المرتبة من الواقعيات وهو المطلوب وهذه الشبهة تسمى بالجذر الاصم اي الاشكال الذي لا يسمع الجواب القوي من احد واما الاجوبة التي اوردها الكملة لدفع هذا الاشكال فهي كثيرة منها انا لا نم انه يحصل لنفس بشر اولا بعد خروجها عن مرتبة العقل الهيولاني مفهوم المجهول المطلق لان مفهوم المجهول المطلق ليس الا مفهوما كليا نظريا و حصول هذا المفهوم ابتداء لمن كان في تلك المرتبة بعد خروجه عن تلك المرتبة خلاف العقل السليم لانه من البديهيات ان الطفل اذا شرع في الادراكات وتنقلت نفسه عن مرتبة العقل الهيولاني لا يدرك الا صورة الاب والام ومثل تلك الصور من الجزئيات المحسوسة وكذا يدرك البديهيات الاخر كالحرارة والبرودة وغيرها وايضا ينتزع المعاني الجزئية عن الجزئيات المحسوسة كانتزاع المحبة من الام والمرضعة وبعد الزمان الكثير يحصل للنفس علوم الكليات فكيف يحصل للنفس ابتداء المفهوم الكلي وفيه ان النفس اذا كانت في مرتبة العقل الهيولاني ثم خرجت عنها فحصول المفهومات الكليات لها وان كان ممتنعا بحسب العادة لان عادتها ان تدرك الجزئيات اولا الا ان هذا الحصول ليس محالا عقلا لان العقل يجوزه فيكون ممكنا عقلا وما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فعلى هذا لا يلزم الاستحالة المذكورة وهي كون الشيء معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا و مجهولا مطلقا حين كونه معلوما مطلقا الا من وجود تلك المرتبة الا من حصول هذا المفهوم الكلي للنفس وما يلزم منه الاستحالة يكون محالا فيكون وجود تلك المرتبة محالا ويمكن ان يقال انه من المقررات ان فهم معنى المشتق لا يتصور بدون فهم معنى المشتق منه فكيف يحصل اولا مفهوم المجهول المطلق بدون تصور مفهوم الجهل فتامل ومنها ما اورده بعض الفضلاء رح وتفصيله انا نختار الشق الاول وهو ان بكرا معلوم لنفس بشر فنقول المجهول المطلق مقيد بالمطلق ومطلق المجهول مع عزل اللحاظ عن قيد المطلق مطلق ومن الضروريات ان المطلق يحصل في ضمن المقيد فاذا حصل لنفس بشر مفهوم المجهول المطلق فلا بد من ان يحصل لها في ضمنه مفهوم مطلق المجهول ايضا فيكون مفهوم مطلق المجهول عنوانا لبكر ويكون بكر معلوما بهذا العنوان وما لزم منه الا كون بكر فردا لمفهوم مطلق المجهول حين كونه معلوما ولا استحالة فيه لانه يجوز ان يكون بكر مجهولا بالوجه الذاتي ويصدق عليه مفهوم مطلق المجهول ويكون معلوما بالوجه العرضي وهو مفهوم مطلق المجهول فيكون

٩٧ مولوي غلام نبي ١٢

بکر معلوما وفردا لمفهوم مطلق المجهول ایضا فی زمان واحد وفیه ان عنوان المجهول المطلق مقید وعنوان مطلق المجهول مطلق لکنه لیس الکلام فی
العنوان وانما الکلام فی معنون المجهول المطلق ولیس فی المعنون مطلق ومقید حتی یقال انه اذا حصل للنفس بشیء مفهوم المجهول المطلق الخ ولو سلمنا ان
فی المعنون ایضا مطلقا ومقیدا فنقول انه لو حصل مفهوم مطلق المجهول بسبب حصول مفهوم المجهول المطلق یلزم خلاف المفروض لان المفروض انه لم یحصل مفهوم
سوی مفهوم المجهول المطلق فتدبر ومنها انا نختار الشق الاول وهو ان بکرا معلوم للنفس بشیء بعنوان المجهول المطلق فیکون بکر فرد المفهوم المجهول المطلق
فیلزم کون بکر مجهولا مطلقا عند کونه معلوما مطلقا فنقول لیس هذا اللازم بباطل لان المراد بالمجهول المطلق ما لم یکن حاصلا ومعلوما بغیر مفهوم المجهول
المطلق وان کان حاصلا ومعلوما بمفهوم المجهول المطلق وبکر لیس معلوما للنفس بشیء الا بمفهوم المجهول المطلق لا بغیر هذا المفهوم فیصدق علی بکر حین کونه
معلوما للنفس بشیء المجهول المطلق بالمعنی المراد المذکور ولا استحالة فیه لانه لا یلزم ح اجتماع الضدین وفیه ان هذا الجواب ناش من الغفلة عن
معنی المجهول المطلق لان معنی المجهول المطلق ما لا یحصل فی الذهن فی شیء من الازمنة الثلثة اصلا لا بنفسه ولا بوجهه الذاتی ولا بوجهه العرضی لا کما زعم المجیب
من ان معنی المجهول المطلق ما لا یکون حاصلا ومعلوما بغیر مفهوم المجهول المطلق وان کان معلوما وحاصلا بهذا المفهوم ومنها انا نختار
الشق الثانی وهو ان بکرا مجهول مطلق للنفس بشیء ولکن لیس بکر مجهولا مطلقا فی زمان الحال بل کان بکر مجهولا مطلقا فی الزمان الماضی
وقد صار بکر الآن معلوما مطلقا بمفهوم المجهول المطلق فلم یلزم ان یکون بکر معلوما مطلقا حین کونه مجهولا مطلقا وانما لزم ان یکون بکر معلوما مطلقا الآن
بمفهوم المجهول المطلق وقد کان مجهولا مطلقا فی الزمان الماضی ولا استحالة فیه لانه لا یلزم ح اجتماع الضدین لاختلاف الزمان وهذا کما ان بکرا کان
نائما فی الزمان الماضی وقد صار الآن مستیقظا ولذا یقال ان کل نائم مستیقظ وهذا الجواب قد عرضه الفاضل البلکنی رح فی خدمة استاذه
احسن المحققین رح فحسنه وقال انت غنیمة فقال الفاضل البلکنی یا مولانا انتم من مغتنمات العصر فقام احسن المحققین وعانق مع الفاضل
البلکنی وصفق بصدره وقرا المصرعة الفارسیة ــ ماهم غنیمتیم شما هم غنیمت اید ــ ولا یخفی علیک ما فیه فان مفهوم المجهول المطلق ما لا یحصل
فی الذهن فی شیء من الازمنة الثلثة اصلا لا بنفسه ولا بوجهه الذاتی ولا بوجهه العرضی لا کما زعم المجیب ان معنی المجهول المطلق ما لا یکون معلوما فی
زمان ویکون معلوما فی زمان آخر فتدبر ومنها ان الشیء لا یکون معلوما بسبب حصول وجه من الوجوه ولا یکون وجهه مبدءا لانکشافه الا اذا لم
یکن ذلک الوجه منافیا لکون ذلک الشیء معلوما واما اذا کان ذلک الوجه منافیا لکون الشیء معلوما فلا یکون الوجه مبدءا لانکشاف
ذلک الشیء ولا یکون ذلک الشیء معلوما وحاصلا بسبب حصول هذا الوجه لان المنافی لانکشاف الشیء لا یکون باعثا لانکشاف ذلک
الشیء واذا عرفت هذا فنقول انا نختار الشق الثانی وهو ان بکرا مجهول مطلق ومفهوم المجهول المطلق صادق علی بکر ووجه من وجوه
بکر ولکن لما کان هذا الوجه منافیا لکون بکر معلوما وحاصلا فلا یکون هذا الوجه مبدءا لانکشاف بکر لما عرفت ان الشیء لا یکون معلوما بوجه
من وجوهه الا اذا کان ذلک الوجه غیر مناف لمعلومیة ذلک الشیء وبالجملة لا یلزم من حصول هذا الوجه حصول بکر وعلمه فلا یلزم کونه معلوما
مطلقا حین کونه مجهولا مطلقا فلا یلزم اجتماع الضدین وفیه ان القول بکون مفهوم المجهول المطلق وجها لبکر ومنافیا لمعلومیته لیس الا قولا بالمتنافیین
اذ لما کان مفهوم المجهول المطلق وجها لبکر واذا صدق مفهوم المجهول المطلق علی بکر فکیف لا یکون بکر معلوما ومنکشفا وحاصلا بل لا بد من
ان یکون حاصلا وانکاره مکابرة محضة فلا یسمع ومنها ان مفهوم المجهول المطلق الذی فرض تصوره اعنی المقید بالدوام عنوان لا معنون له لان
کل مفهوم اخذ سواء کان موجودا او معدوما یکون معلوما ولو بوجه ما فی زمان ولا اقل بوجه مفهوم یصدق علیه انه مجهول مطلق دائما واذا ثبت ان
المجهول المطلق المقید بالدوام لا یکون عنوانا لمفهوم اصلا فلا یکون مفهوم ما معلوما به بل یکون معلوما بوجه آخر وهو مفهوم مطلق المجهول
او مفهوم المجهول المطلق بالفعل ای فی زمان من الازمنة فلا یکون بکر معلوما بهذا المفهوم فلا یلزم اجتماع الضدین فتدبر ومنها انا نختار
الشق الثانی وهو ان بکرا مجهول مطلق للنفس بشیء فنقول ان مفهوم المجهول المطلق وان کان وجها لبکر لکنه لم یجعل مرآة لملاحظة
بکر وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظة ذی الوجه لا یستلزم کون ذی الوجه معلوما الا تری ان مفهوم الشیء وجه لجمیع الاشیاء
وحاصل فی جمیع الاذهان فلو کان حصول الوجه مطلقا کافیا لکون ذی الوجه معلوما ومنکشفا عند العالم یلزم ان یکون جمیع
الاشیاء معلومة لکل واحد من الناس ومنکشفة عنده وهو باطل بداهة وبالجملة ح لا یلزم ان یکون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما
مطلقا فلا اجتماع للمتنافیین وفیه اما اولا فبان المعلوم المطلق عبارة عن الذی یحصل فی الذهن بنفسه او بوجهه الذاتی او

٥ ا المولوی عماد الدین [illegible] حسین

بوجهه العرضي على وجهه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عن ضده فيلزم اجتماع المتنافيين ح قطعا لانه يلزم ح كونه معلوما مطلقا حين فرضه
مجهولا مطلقا واما ثانيا فبان حصول الوجه بدون جعله مرآة كاف لانكشاف ذي الوجه غاية ما لزم منه ان يكون جميع الاشياء معلومة لكل
واحد من الناس بوجه الشيئية وليس بمحال فانه واقع اذ كل واحد يعلم ان جميع الاشياء شيء فتدبر فالكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يخ
عن التحصيل قوله اذ زوال الشيء ليس الخ قال المحقق البهاري رح افاد بعض الاعاظم رح انه مم ان اراد به مطلق انتفاء الشيء وعدم تحقق العدم
السابق كما في الحوادث وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود ولكن الادراك لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في
الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك
انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفاءات تحقق العدم لزوم تحقق الزائل ح قبل تعلق الزوال
به فتخصيص الدليل يوجب عدم تمام التقريب لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابقا على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق
انتهى ولما كان هذا الكلام مغلقا محتاجا الى تشريح وتوضيح فنشرع فيها قوله رح بعض الاعاظم الخ اراد به رئيس المحققين زبدة المتقدمين
قمقام الاولياء الكاملين همام الكملاء العارفين عم جد جدي واستاذ استاذ استاذي مولانا واستاذ الكل نظام الملة والدين قدس الله
سره العزيز والافادة منه في شرحه للمبارزية كذا قال المحقق البهاري في المنهية وما قال الفاضل الرام فوري من ان المنهية عمدة المحققين
كمال الملة والدين فلعله من عدم رجوعه الى المنهية ولما راى ان المحقق البهاري اشار سابقا في شرح قول المحشي والا لزم اجتماع المثلين الخ ببعض
الاعاظم الى عمدة المحققين كمال الملة والدين رح فهم ان المراد ببعض الاعاظم ههنا ايضا هو ذلك العمدة قوله رح انه ممنوع الخ اي قول السيد الزاهد
اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ممنوع قوله رح ان اراد به اي اراد المحقق الزاهد بالزوال في قوله اذ زوال الشيء الخ قوله رح
وعدم مجرور على انه معطوف تفسيري على قوله انتفاء الشيء والمراد بمطلق انتفاء الشيء اعم من ان يكون انتفاء سابقا على وجود ذلك الشيء او
انتفاء لاحقا بعد وجوده قوله رح تحقق العدم السابق الخ هذا القول سند للمنع المذكور وتوضيحه ان الحصر المستفاد من الدليل الذي
اورده السيد الزاهد بقوله اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه مم اذا كان المراد بالزوال مطلق الانتفاء والعدم لان العدم
السابق المتقدم على وجود الشيء الحادث متحقق ولا شبهة في كون هذا العدم زوالا لذلك الشيء وليس هذا العدم هو العدم اللاحق المتاخر عن تحقق
ذلك الشيء ولما ورد المنع على هذا الدليل وبطل الحصر المستفاد فما ادعى اثباته من هذا الدليل وهو لزوم تحقق الادراكات الغير المتناهية
متعاقبة على نهج التعاقب لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يكون دعوى بلا دليل فلا تسمع قوله رح كما في الحوادث الخ
اراد بها الحوادث الزمانية فانه لا ريب في ان اعدام تلك الحوادث سابقة على وجوداتها فانها ما كانت اولا معدومة ثم صارت موجودة وما كان لها قبل
وجودها تحقق اصلا ثم وجدت قوله رح وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود يعني لو ان اراد المحشي بالزوال في قوله اذ زوال الشيء الخ العدم اللاحق لذلك الشيء المتاخر
عن تحقق ذلك الشيء يعني انتفاءه بعد الوجود فالحصر المستفاد من قوله اذ زوال الشيء الخ ح مسلم فالدليل ح اعني قوله اذ زوال الشيء الخ
يكون سالما عن المنع والمناقشة فان قلت على هذه الارادة يكون بين المبتدأ الذي هو قوله زوال الشيء وبين الخبر الذي هو قوله ليس الا عدمه
اللاحق اتحاد محض فلا يكون بينهما تغاير اصلا والحمل عبارة عن اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود ومن شرط الحمل التغاير
بين الموضوع والمحمول وهو مفقود ههنا فلا يصح الحمل بين الخبر والمبتدأ فلا يصح الدليل المذكور قلت ان التغاير بين المبتدأ والخبر اي
الموضوع والمحمول ههنا موجود في التفات العقل بان العقل لاحظ الموضوع اولا ولاحظ المحمول ثانيا وان كان مصداق الموضوع والمحمول
واحدا في الخارج فشرط الحمل ومناطه وهو التغاير من وجه والاتحاد من وجه متحقق ههنا فيصح الحمل بلا مرية فيصح الدليل المذكور قوله رح لكن
الادراك الخ استدراك دفع للتوهم الناشي من كلامه السابق اعني قوله وسلم بانه يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات وتوضيح هذا الدفع
الادراك الحصولي لو كان انتفاء وعدما للادراك لا يجب ولا يلزم ان يكون عدما لاحقا للادراك لانه يجوز ان يكون عدما سابقا
للادراك لا لاحقا له فلا يلزم فيه تعاقب الادراكات الغير المتناهية قوله رح وانما يجب في الادراك الحادث الخ حاصله على
ما افاد في جدابي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقدهما نقلا من ابيه واستاذه مستند العلوم العقلية والنقلية قدس سره العزيز
انه انما يجب كون الادراك عدما لاحقا للشيء في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشيء يكون ازليا قديما فلا يكون

مولانا محمد ولی رحمه الله ١٢

فی الحصولی الحادث بل یکون فی الحصولی القدیم لانه یلزم علی تقدیر کون الادراک الحصولی الحادث عدما سابقا للشیٔ قدسه وہذا خلف بلا مریة فان قلت یجوز ان یکون العدم السابق للشیٔ من حیث ثبوته للنفس علما حصولیا حادثا فالعدم السابق یوجد فی الحصولی الحادث ایضا قلت فح یلزم ان لا یمر علی النفس زمان یکون النفس فی ذلک الزمان فاقدة للادراکات الحصولیة فیلزم ح ارتفاع مرتبة العقل الہیولانی عن النفس لان مرتبة العقل الہیولانی عبارة عن کون النفس خالیة عن جمیع الادراکات الحصولیة وخلو النفس عن جمیع الادراکات الحصولیة لیس الا عدما سابقا لتلک الادراکات الحصولیة وہذا الخلو ای العدم السابق ثابت للنفس فیکون ہذا العدم علما للاشیاء ومنشاء لانکشافها فلزم الادراک فی تلک المرتبة فلزم ان یکون مرتبة العقل الہیولانی مرتفعة عن النفس مع انها ثابتة عندہم وللقائل ان یقول انا لا نم انه یلزم ح ارتفاع مرتبة العقل الہیولانی عن النفس لان خلو النفس عن جمیع الادراکات الحصولیة وان کان عدما سابقا لتلک الادراکات وقد ثبت للنفس فی مرتبة العقل الہیولانی الا ان ثبوت العدم السابق للنفس لا یکون علما للاشیاء ومنشاء لانکشاف الاشیاء مطلقا بل اذا کان ثبوت العدم السابق للشیٔ للنفس بعد استعداد النفس بانکشافات الاشیاء واما اذا لم یکن فی النفس استعداد لانکشافات الاشیاء کما فی مرتبة العقل الہیولانی فلا یکون ثبوت العدم السابق للشیٔ لہا ح علما للاشیاء ومنشاء لانکشافاتها فلا یلزم الادراک فی تلک المرتبة بل فی المرتبة المتاخرة عنها فلا یلزم ارتفاع تلک المرتبة عن النفس قوله رح فمن الجائز الخ سند ودلیل لقوله لا یجب ان یکون عدما لاحقا فالفاء الداخلة علیه للتعلیل ولما کان ہذا السند مشوشا فاحرر العبارة واشرحها فمن الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث ای الادراک الذی فرض حدوثه الآن کادراک زید زوالا ای عدما لاحقا لانتفاء وہو ادراک عمرو والذی ہو انتفاء السابق وہو ادراک خالد علی ما الجار متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراک عمرو ہو ای مفروض الحدوث یعنی ادراک زید انتفاء له الضمیر راجع الی ما ویکون ذلک ای الادراک السابق علی ادراک عمرو وہو ادراک خالد انتفاء سابقا لما ہو ای لشیٔ ذلک الادراک السابق علی ادراک عمرو وہو ادراک خالد انتفاء له ای لذلک الشیٔ ثم اعلم انه وجد العبارة الفاضل الرام فوری رح ہکذا فمن الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث زوالا ای عدما لاحقا لانتفاء سابق علی ما ہو انتفاء له ویکون ذلک انتفاء سابقا لما ہو انتفاء له وفہم حاصلها بانه من الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث کادراک زید عدما لاحقا لانتفاء سابق وہو ادراک عمرو علی شیٔ ہو ای ہذا الانتفاء السابق انتفاء لذلک الشیٔ ویکون ذلک لانتفاء السابق انتفاء سابقا للشیٔ ہو ای ہذا الانتفاء السابق انتفاء لذلک الشیٔ ثم اعترض بان قوله ویکون ذلک انتفاء سابقا لما ہو انتفاء له لا یفید محصلا لان المشار الیه بقوله ذلک ان کان الانتفاء السابق علی شیٔ فیلزم الاتحاد بین اسم یکون اعنی ذلک وخبرہ اعنی قوله انتفاء سابقا لما ہو انتفاء له فلا یفید ہذا الکلام فائدة جدیدة بل یکون لغوا وان کان المشار الیه بذلک ہو المنفی بالانتفاء السابق المذکور لا الانتفاء السابق المذکور فیکون المعنی ان المنفی بالانتفاء السابق المذکور یکون عدما وانتفاء سابقا لما ہو انتفاء له فح یلزم ان یکون للعدم السابق عدم سابق لان المنفی عدم سابق والمنفی للعدم السابق ایضا وہذا اللازم باطل لان العدم السابق عدم یکون قدیما ازلیا لا یکون قبله عدم والا لم یکن عدما سابقا کما ہو الظاہر واذا بطل اللازم بطل الملزوم والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وہو یبطل سلسلة الملازمة ولا یخفی علی من ہو من اولی الالباب ان ہذا الاعتراض مبنی علی فہم الفاضل الرام فوری والعبارة الصحیحة والمطلب الصراح الخالص عن الغلط ما بینا ولا یرد علیه الاعتراض المذکور فانظر بعین الانصاف وتجنب عن الاعتساف بقی اختلاج وہو انه لم تعرض فی السند لان یکون الادراک المفروض الحدوث زوالا ای عدما لاحقا حادثا لانتفاء الادراک السابق ویکون ہذا الادراک السابق انتفاء سابقا قدیما لما ہو انتفاء له مع انه لا حاجة الیه فی السند اذ یکفی فی السند ان یقال یجوز ان یکون الادراک عدما سابقا علی ان ہذا التعرض مخل ایضا لان العدم اللاحق الحادث لما کان نفیا والا انتفاء الادراک السابق یکون مستلزما لوجود ذلک الادراک السابق فیکون الادراک وجودیا ولا یبقی زوالا وعدما لان المفروض ان الادراک زوال وقد یقال لعل التعرض لذلک للدلالة علی ان المراد بالبعدیة المذکورة فی قول المحشی فیما سبق علم یتحقق کل فرد الخ ہو البعدیة الذاتیة الشاملة للحصولی الحادث والقدیم کلیهما فتدبر قوله رح وہکذا ہا حرف التنبیه والکاف للتشبیه وذا اسم اشارة یعنی تنبه مثل ذا الصور الاخر قال الفاضل عبد الحکیم اللاہوری فی حاشیة شرح الشمسیة کذا مرکب من کاف التشبیه واسم الاشارة ولیس بکنایة من غیر العدد لان دخول ہا التنبیه علی غیر اسم الاشارة لم تثبت علی ما فی الرضی انتہی وفیه ان ہا التنبیه قد دخل

ههنا على غير اسم الاشارة وهو كاف التشبيه فتذكر قوله رح كما في عدم عدم قديم قال الفاضل الرامفوري رح العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي
هو موصوف بالقديم لا المضاف اليه والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق فيكون
هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق لا لكون العدم السابق انتفاء للعدم السابق قوله رح وح لا يلزم الخ حاصله انه اذا كان الادراك
اللاحق زوالا للادراك السابق ومن الجائز ان يكون هذا الادراك السابق عدما سابقا ازليا قديما لا يوجد قبله ادراك اصلا فلا يلزم تعاقب
الانتفاءات اي الادراكات بحسب التحقق والوجود لعدم لزوم تحقق الزائل ووجوده ح اي حين هذا الجواز قبل تعلق الزوال به اي بذلك الزائل
فلا يلزم المدعى وهو التعاقب قوله رح وتخصيص الدليل الخ لما كان لمتوهم ان يتوهم ان دليل المحقق الدواني رح المذكور بقوله والا لكان للنفس
ادراكات غير متناهية على سبيل التعاقب على كون الادراك وجوديا وابطال كون الادراك والاختص بالعدم الطاري والزوال اللاحق فيكون
معناه والا لكان للنفس ادراكات اي اعدامات وزوالات لاحقة للنفس الخ ولا غبار على الدليل رح فدفعه بقوله وتخصيص الخ وحاصل الدفع
ان تخصيص دليل المحقق الدواني رح بالعدم الطاري يستلزم عدم تمام التقريب وما هو سوق الدليل على وجه يستلزم المدعى لان المدعى هو اثبات
ان الادراك امر وجودي وابطال كون الادراك زوالا لاحقا كان او سابقا ولما خصص الدليل بالزوال اللاحق فلم يبطل الا الزوال اللاحق و
بقي احتمال كون الادراك على تقدير كونه عبارة عن الانتفاء زوالا وعدما الانتفاء سابقا على ما هو انتفاء له فلا يبطل كون الادراك عدما مطلقا
فلم يثبت المدعى وهو كون الادراك وجوديا ومن هذا التفصيل ظهر لك ان المراد بالدليل في قوله وتخصيص الدليل الخ هو دليل المحقق الدواني لا دليل
الدليل يعني قوله اذ زوال الشيء الخ اذ لو خصص دليل الدليل بالزوال اللاحق ولم يخص اصل الدليل وهو قوله والا لكان الخ فيتم التقريب فكيف
يستقيم قوله يوجب عدم تمام التقريب فتامل قال بعض الفضلاء رح ما توضيحه ان تخصيص الدليل المذكور بالعدم اللاحق لا يوجب عدم تمام التقريب
بل يستلزم تمام التقريب لان المدعى ههنا ان لا يكون العلم الحصولي الحادث زوال الشيء كما يدل عليه قول صاحب المطارحات ان زال عنا اي
ان زال عن نفوسنا الحادثة وقول المص واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا الخ ولا شك ان العلم الحصولي لنفوسنا ليس الا حصوليا حادثا فلا بد من
ان تخصيص الدليل بالعدم اللاحق ايضا لان العدم السابق لما كان قديما لا يتصور في الحصولي الحادث كما ان تحرير الدليل على طريق مقصود المحقق
الدواني رح ان الادراك الحصولي الحادث لو كان زوال ادراك حصولي حادث فلا بد من الانتهاء الى ادراك حصولي حادث وجودي والا لزم ان
يكون للنفس ادراكات اي اعدامات وزوالات لاحقة غير متناهية على سبيل التعاقب اذ كل ادراك عدم لاحق للادراك السابق
عليه لان زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه وفيه ان المقصود ههنا ليس اثبات ان العلم الحصولي الحادث لا يكون زوالا
لشيء بل المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولي مطلقا اعم من ان يكون حادثا او قديما لا يكون عبارة عن زوال شيء واما الفقدان عنا المذكور في
قول صاحب المطارحات وقول المص فلا يدل قطعا على ان المراد بالعلم المتجدد قسم الحصولي الحادث لانه يحتمل ان يكون المراد من ضمير المتكلم المتصل
في عنا مطلق العقول سواء كانت جواهر مجردة في ذواتها متعلقة بالبدن في الافعال وهي النفوس او جواهر مجردة عن المادة في ذواتها وافعالها
وهي العقول العشرة فكيف يكون هذا القول برهانا على ارادة العلم الحصولي الحادث من العلم المتجدد ثم بعد اللتيا والتي اقول ان ما اعترض شيخ
المحققين مولانا نظام الملة والدين رح انه ان كان المراد بزوال الشيء في قوله اذ زوال الشيء الخ مطلق الانتفاء اعم من ان يكون حادثا او قديما
فحصر الزوال في العدم اللاحق مم لانه يجوز ان يكون الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق ويكون هذا الادراك السابق عدما قديما وزوالا
سابقا على ما كان نفيا له فلا يلزم التسلسل والتعاقب وان كان المراد بزوال الشيء العدم الطاري والزوال اللاحق للشيء اي انتفائه
بعد الوجود فيكون التقريب غير تام وان كان الحصر تاما وجوابه بما افاده بعض المشاهير وخلاصته انا نختار الشق الثاني وهو ان المراد
بزوال الشيء العدم اللاحق ونقول يتم التقريب فان الادراك الذي لم يتحقق الى الآن عدم تحققه سلب بسيط ازلي ولا
يكون السلب البسيط صفة لشيء ولا يكون محتاجا الى المحل ايضا فكيف يكون هذا العدم القديم ادراكا لان
الادراك صفة المدرك وحال فيه وبالجملة ان المقص من ابطال كون الادراك زوالا ابطال كونه عدما
لاحقا لادراك آخر او لكون العدم السابق ادراكا لشيء فامر لا ينبغي ان يذهب اليه فهم فافهم ولا تهم واهم انتهى بلفظه
قوله ثم قال هذا المحقق الخ يعني ان المحقق الدواني رح قد طعن اولا على صاحب المطارحات بانه ترك ما هو الاولى ثم اورد

١٢٧٤ / ١ المولوی ستر علی ١٢٧٤ / ١ المولوی غلام نبی ١٢ سنہ ١ المولوی رفیع الدین الدہلوی ١٢

ذلك المحقق في شرح الهياكل دليلا على ابطال كون العلم عبارة عن الازالة بنفسه فان قلت انه لا يخفى على من هو من ناظري شرح هياكل
النور ان المحقق الدواني اورد هذا الدليل عقيب الطعن بلا فصل ولفظة ثم موضوعة للتراخي كما قال الشيخ الرضي في شرح الكافية وثم مثل الفاء في
الترتيب الا انها تختص بالمهلة والتراخي ومن ثم قال سيبويه في مررت بزيد ثم عمرو ان المرور بعمرو انتهى فلفظة ثم ههنا في غير الموقع قلت قد قال
الرضي بعيد هذا وقد يجيء ثم لمجرد الترتيب في الذكر انتهى فلفظة ثم ههنا من هذا القبيل فلا مناقشة فتامل قوله ان كان الادراك الخ يعني انه
لو كان الادراك الحصولي كادراك زيد انتفاء وزوالا لادراك حصولي آخر يكون حاصلا قبل ذلك الادراك اي ادراك زيد وهو ادراك عمرو
مثلا بان ادركنا اولا عمروا ثم ادركنا زيدا فحين ادركنا زيدا انتفى عنا ادراك عمرو والذي كان حاصلا لنا قبل ادراك زيد قوله فالادراك الذي
يعقبه الخ اعلم اولا ان الضمير المرفوع المستتر في قوله يعقبه راجع الى الانتفاء والضمير البارز المنصوب في ذلك القول عائد الى الادراك الموصوف
بالموصول لئلا يلزم خلو الصلة عن ضمير الموصول لان الموصوف والصفة بمنزلة شيء واحد اذ هما صادقان على امر واحد فاذا كان الضمير راجعا الى
الادراك الموصوف بالموصول فكانه راجع الى صفته الذي هو الموصول فلا يلزم خلو الصلة عن ضمير الموصول في الحقيقة يقال عقب الرجل فلان اذا جاء
على عقب هذا الرجل وثانيا ان توضيحه ان الادراك الذي يعقب الانتفاء المذكور يعني ادراك زيد ذلك الادراك اي هو ادراك عمرو وان كان انتفاء وزوالا
للادراك الذي هو سابق على ذلك الادراك اي ادراك عمرو وهو ادراك خالد مثلا بناء على ان ادراك عمرو ادراك ايضا وكل ادراك انتفاء فيكون الادراك
الثالث اي الانتفاء المذكور اي الذي جاء عقيب المتوسط اعني ادراك زيد انتفاء وزوالا لانتفاء الادراك السابق عليه اي على هذا الانتفاء يعني
ادراك زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد لان ادراك خالد سابق على ادراك عمرو وادراك عمرو سابق على ادراك زيد فصار ادراك خالد سابقا
على ادراك زيد بمرتبتين وهذا الادراك الاخير اعني ادراك زيد كان انتفاء لادراك عمرو وهو كان انتفاء لادراك خالد فيكون ادراك زيد انتفاء
لانتفاء الادراك السابق عليه بمرتبتين وذلك لان الادراك السابق ليس الا ادراك خالد قوله الذي الخ صفة لقوله الادراك السابق اي الادراك السابق
على ادراك زيد بمرتبتين الذي كان هذا الادراك اي الادراك الذي جاء الانتفاء المذكور يعني ادراك زيد على عقبه وهو ادراك عمرو انتفاء له اي
لذلك الادراك السابق على ادراك زيد بمرتبتين اعني ادراك خالد قوله وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء لان مانع تحقق ذلك
الشيء كان ذلك الانتفاء ولما ارتفع ما هو مانع له عاد تحقق ذلك الشيء والا يلزم ارتفاع النقيضين وهما تحقق ذلك الشيء وانتفاؤه وهو محال
قوله فيتحقق اي فيتحقق الادراك المنتفي وهو الادراك السابق على الانتفاء المذكور اعني ادراك زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد ووجه تحقق
ما قرره سابقا من ان انتفاء انتفاء الخ فيستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء المذكور اعني ادراك زيد للادراك المفروض الاول السابق على ادراك
زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد وهذا على النسخة التي وقع لام التعريف فيها على الادراك الثالث واللام الجارة على الادراك المفروض الاول واما على ما
في بعض النسخ من العكس اي وقع لام التعريف على الادراك المفروض الاول واللام الجارة على الادراك الثالث فالادراك المفروض الاول يكون فاعلا
والمجرور يكون مفعولا والمعنى ح ان الادراك المفروض الاول وهو ادراك زيد يكون مستلزما للادراك الثالث وهو ادراك خالد لكون ادراك خالد
ثالثا بالنسبة الى ادراك زيد اذا فرض ادراك زيد اولا كما ان ادراك خالد اول اذ جعل ادراك زيد ثالثا وبالجملة فعند ادراك زيد يلزم ادراك خالد لانه
ادراك زيد عدم عدم ادراك خالد اذ ادراك زيد عدم ادراك عمرو وهو عدم لادراك خالد فصار ادراك زيد عدم عدم ادراك خالد وعدم عدم
الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء ووجوده فيلزم وجود ادراك خالد وتحققه عند ادراك زيد فيلزم فيه محذورات احدها عدم تناهي السلسلة اي يلزم
ان يكون الادراكات الغير المتناهية المترتبة في جانب الماضي موجودة بالفعل عند تحقق ادراك احد الآن كادراك زيد مثلا لانه لما استلزم الادراك
الثالث لاوله استلزم هذا الاول لما هو بالنسبة اليه ثالث وهكذا يستلزم كل ادراك لما هو بالنسبة اليه ثالث ومستلزم المستلزم للشيء مستلزم لهذا الشيء
فالادراك الذي فرض وجوده الآن مستلزم لوجود الادراكات الغير المتناهية التي كان ترتبها في الماضي على سبيل الاجتماع بالفعل ولا شك في بطلانه بجريان
البراهين المبطلة للتسلسل قال حسن المحققين رحمه وهذا مع انه باطل باستعانة براهين ابطال التسلسل باطل بشهادة الوجدان ايضا فانه على هذا التقدير
يلزم من حدوث ادراك واحد حدوث ادراكات غير متناهية في الذهن ومن زوال ادراك عنه زوال الادراكات الغير المتناهية وهو خلاف ما يشهد به
الوجدان انتهى وثانيها انقلاب المثبت منفيا والمنفي مثبتا وثالثها اعادة المعدومات بعينها وهي تلك الادراكات وكل منها باطل ومحال عندهم فثبت ان
العلم ليس هو الازالة لانه مستلزم للمحال ومستلزم المحال محال فيكون العلم تحصيلا قوله وهكذا يستلزم الخ توضيحه انه كما عرفت في الثالث كذا يستلزم كل

ادراک للادراک السابق علی ہذا الادراک المستلزم ان کان سبقہ ذلک الادراک علی ہذا الادراک المستلزم بمراتب الشفع ای بالمرتبۃ التی تدل علی الزوجیۃ لا بمراتب الوتر فیکون ہذا الادراک المستلزم بالنسبۃ الی ذلک الادراک السابق واقعا فی مرتبۃ الوتر ولما ثبت الاستلزام فیبطل الکلیۃ وہی قولنا کل ادراک نزوال وہو انتفاء للادراک السابق لان الادراک المتاخر الواقع فی مرتبۃ الوتر لما کان مستلزما للادراک السابق الواقع سبقتہ بمرتبۃ الشفع فثبت کون بعض الادراکات وجودیۃ فیلزم صدق السالبۃ الجزئیۃ اعنی قولنا بعض الادراک لیس بزوال وانتفاء للادراک السابق علیہ وہی مناقضۃ للموجبۃ الکلیۃ فکذبت وبطلت ومن ہذا التوضیح ظہر لک ان قولہ اعنی الواقع فی مراتب الوتر تفسیر للادراک المستلزم واما علی ما وقع فی بعض النسخ بدون لفظ اعنی فہو صفۃ لذلک الادراک المستلزم قولہ مثلا مایسبقہ الخ ای مثلا یستلزم کل ادراک مایسبقہ الخ وتوضیحہ انہ یستلزم کل ادراک کادراک زید الادراک الذی یسبق علی ہذا الادراک المستلزم بمرتبۃ الشفع اعنی بمرتبتین وہو ادراک خالد والحال ان الادراک المستلزم اعنی ادراک زید واقع بالنسبۃ الی ذلک الادراک اعنی ادراک خالد فی مرتبۃ الوتر ای فی المرتبۃ الثالثۃ ویستلزم کل ادراک کادراک زید الادراک الذی یسبق علی ہذا الادراک المستلزم باربع مراتب التی ہی من مراتب الشفع والحال ان الادراک المستلزم اعنی ادراک زید واقع بالنسبۃ الی ذلک الادراک فی مرتبۃ الوتر اعنی فی المرتبۃ الخامسۃ کما انہ کان ادراک زید انتفاء لادراک عمرو وادراک عمرو انتفاء لادراک خالد وادراک خالد یکون انتفاء لادراک بکر وادراک بکر یکون انتفاء لادراک بشر فادراک بشر سابق علی ادراک زید باربع مراتب وادراک زید واقع بالنسبۃ الی ادراک بشر فی المرتبۃ الخامسۃ فیستلزم ادراک زید لادراک بشر وہکذا یستلزم کل ادراک لما ہو سابق علیہ بستۃ مراتب وہو سابعہ وہکذا الی غیر النہایۃ یستلزم کل ادراک مسبوق واقع فی مرتبۃ الوتر سابقہ الذی کان سبقتہ بمراتب الشفع ومن ہذا التوضیح ظہر لک ان قولہ ومایسبقہ معطوف علی قولہ مایسبقہ وکلمۃ ما فی مایسبقہ فی الموضعین عبارۃ عن الادراک وان الضمیر المستتر المرفوع فی مایسبقہ فی کلا الموضعین یرجع الی ما الموصولۃ ثم اعلم انہ قد ظہر مما قررنا الی ہہنا ان مراد المحقق الدوانی رح انہ علی تقدیر کون العلم عبارۃ عن الزوال یلزم اعادۃ المعدومات بالنظر الی الادراکات السابقۃ المرتبۃ فی جانب الماضی وقد جعل الفاضل اللبکنی رح مطلب عبارۃ المحقق الدوانی رح لزوم اعادۃ المعدومات بالنظر الی الادراکات اللاحقۃ المرتبۃ فی المستقبل حیث قال توضیحہ ان الادراک ان کان انتفاء وزوالا للادراک السابق فالادراکات المفروضۃ من مبدأ معین کادراک زید الحادث فی الیوم المتعاقبۃ الحادثۃ فی جانب المستقبل ان کان الادراک الثانی من تلک الادراکات وہو الحادث غدا کادراک عمرو مثلا انتفاء ادراک آخر حاصل قبلہ ای انتفاء للادراک الاول الذی ہو المبدأ وہو ادراک زید فالادراک الثالث کادراک خالد الحادث بعد غد الذی یعقبہ ان کان بالتخفیف فالصفۃ منہ عقب وان کان بالتشدید فمعقب وکل واحد من العقب والمعقب یطلق علی المتاخر یقال زید عقبہ عمرو واعقبہ اذا کان عمرو متاخرا عنہ وعلی ہذا فضمیر الفاعل المستتر راجع الی الادراک الموصوف بالموصول لان المراد بہ الادراک الثالث المتاخر اعنی ادراک خالد مثلا فیکون عقبا ومعقبا بالکسر وضمیر المفعول البارز الی الادراک الذی ہو اسم کان اذ المراد بہ الادراک الثانی المتقدم اعنی ادراک عمرو مثلا فیکون معقبا بالفتح والحاصل ان الادراک الثانی کادراک عمرو الحادث غدا ان کان انتفاء للادراک الاول وہو المبدأ کادراک زید فالادراک الثالث اعنی ادراک خالد مثلا الحادث بعد غد المتاخر عن الادراک الثانی ان کان انتفاء للادراک الثانی الحادث غدا کادراک عمرو مثلا السابق علیہ ای علی الادراک الثالث الحادث بعد غد بمرتبۃ واحدۃ کان الادراک الثالث الحادث بعد غد انتفاء لانتفاء الادراک الاول وہو المبدأ کادراک زید السابق علیہ ای علی الادراک الثالث الحادث بعد غد بمرتبتین الذی کان ہذا الادراک الثانی الحادث غدا کادراک عمرو وانتفاء لہ ای لذلک الادراک الاول ہو المبدأ کادراک زید وانتفاء انتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء فیتحقق بالادراک الثالث الحادث بعد غد کادراک خالد الادراک الاول وہو المبدأ کادراک زید المنتفی بالثانی الحادث غدا کادراک عمرو فیستلزم الادراک اللاحق الثالث الحادث بعد غد کادراک خالد للادراک السابق المفروض الاول الذی ہو مبدأ الادراکات المتعاقبۃ المستقبلۃ کادراک زید وہکذا یستلزم کل ادراک لانتفاء الادراک السابق علیہ بمراتب الوتر وللادراک ای لتحقق الادراک السابق علیہ بمراتب الشفع اعنی الادراک الواقع فی مراتب الوتر مثلا یستلزم کل لاحق انتفاء مایسبق ہذا اللاحق بمرتبۃ واحدۃ وہذا اللاحق ثانیہ وتحقق مایسبقہ ای ہذا اللاحق بمرتبتین وہو ای مایسبق ہذا اللاحق بمرتبتین ثالثۃ ای ثالث بالنسبۃ الی ذلک اللاحق اذا ابتدئت من ذلک اللاحق کما کان ذلک اللاحق ثالثا بالنسبۃ الی ذلک اذا ابتدئت منہ مثلا ادراک خالد یستلزم ادراک زید عند ادراک زید ثالث بالنسبۃ الی ادراک خالد ولہ سبقۃ علی ادراک خالد بمرتبتین لانہ سابق علی ادراک عمرو ولہ سبق علی ادراک خالد وکذا یستلزم کل لاحق انتفاء

قولہ … تفسیر للادراک السابق ١٢ منہ رحمہ

يسبق ذلك اللاحق بثلث مراتب وتحقق ما يسبقه اي ما يسبق هذا اللاحق باربع مراتب وهو اي هذا السابق خامس اي خامس هذا اللاحق اذا ابتدأت من ذلك اللاحق مثلا اذا كان ادراك بشر انتفاء لادراك بكر وادراك بكر انتفاء لادراك خالد وادراك خالد لادراك عمرو وادراك عمرو لادراك زيد كان ادراك بشر انتفاء انتفاء انتفاء ادراك خالد فادراك خالد يكون سابقا على ادراك بشر بمرتبتين ويكون واقعا في المرتبة الثالثة بالنسبة اليه وادراك عمرو سابق على ادراك بشر بثلث مراتب وواقع في المرتبة الرابعة بالنسبة الى ادراك بشر وادراك زيد سابق على ادراك بشر باربع مراتب وواقع في المرتبة الخامسة بالنسبة الى ادراك بشر فادراك بشر يكون مستلزما لادراك خالد وادراك زيد ويكون رافعا لادراك بكر وادراك عمرو فاحفظ وبالجملة بهذا كلما تحقق ادراك لزم عدمات الموجودات السابقة ووجودات المعدومات السابقة فتحقق كل ادراك يستلزم انتفاء جميع ما كان موجودا قبله وتحقق جميع ما كان معدوما قبله فبقي النفس مدة عمرها في الانقلابات واعادة المعدومات وهذا اللازم باطل فكذا الزوال الملزوم له فثبت ان العلم بالحصول دون الزوال انتهى توضيح كلام البلكهي رحمه الله تم اقول بانه ينطبق على هذا الحاصل كلام المحقق الدواني رح بلا تكلف لاسيما قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول لو كان مراد المحقق الدواني رح لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة في جانب الماضي لما قال فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول بل يقول فيستلزم الاول الثالث وقول المحشي المحقق رح في المنهية اذا تحقق الخ وكذا قوله ثم اذا تحقق الخ نصان قطعيان على ان مراد المحقق الدواني رح لزوم اعادة المعدومات بالقياس الى الادراكات اللاحقة المرتبة في جانب المستقبل اي بسبب تحقق الادراكات المستقبلة وانت خبير بان ظاهر عبارة المحقق الدواني نص صريح على ان مراده لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة في جانب الماضي واما قول الفاضل البلكهي رح قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول سويد العدم كون مراد المحقق الدواني لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة ففيه ان المراد من الادراك الثالث والاول في ذلك القول الثالث والاول بحسب التحقق والرتبة دون الذكر وقول المحقق الدواني ادراك آخر حاصل قبله وقوله للادراك السابق عليه وقوله ما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه ينادي باعلى نداء على ان مراد المحقق الدواني رح لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الماضية كما لا يخفى على من له ذهن مستقيم وطبع سليم واما ما في قول الفاضل البلكهي رح من ان قول المحشي اذا تحقق الخ وقوله ثم اذا تحقق الخ يدلان على ان مراد المحقق الدواني لزوم اعادة المعدومات بسبب تحقق الادراكات المستقبلة لا لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الماضية ففيه ان عبارة المحقق الدواني رح ناطقة على مراده لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة وبين المحشي رح ادا ماحاصلها في الحاشية المنهية ولما كان يستخرج من تلك العبارة حال اعادة المعدومات بالقياس الى الادراكات المرتبة في جانب المستقبل ايضا بالمقايسة فقد المحشي رح وبين ما يستخرج منها بقوله ويفهم منه الخ فلو كانت اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات المستقبلة مفهوما من ظاهر عبارة المحقق الدواني كما فهمه الفاضل البلكهي لما تغير المحشي عبارته بقوله ويفهم منه الخ بل يصرح المحشي رح بما فهم ايضا تحت الحاصل فهذا التغيير قرينة قوية وشاهد عدل على ان مراد المحقق الدواني رح لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الماضية تقديرا قال المحشي في الحاشية المنهية المتعلقة على قوله ثم قال هذا المحقق الخ حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية اي الادراكات التي انتفت

بعد وجودها اولا وهو محال اذ هو اعادة المعدومات بعينها وايضا يفهم منه انه على هذا التقدير اذا تحقق ثانيا تلك الادراكات ادراكات آخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف وينتفي ما هو متحقق ثم اذا تحقق ثانيا الادراكات ادراكات اخر يلزم انقلابها كذلك مدار كلامه على لزوم تحقق الادراك المنتفي وايرادنا على ما بيناه انما يتجه عليه انتهت اشار الى ان في كلام المحقق الدواني اشارة الى لزوم اعادة المعدومات بعينها قوله فيها حاصل ما ذكره اي حاصل ما اورده المحقق الدواني في شرح الهياكل استدلالا على ابطال كون العلم بالازالة قوله فيها على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن زوال الادراك السابق وانتفائه قوله فيها تحقق الادراكات اي وجود الادراكات المنتفية التي كانت سابقة في مراتب الشفع عند تحقق الادراك المتأخر الواقع بالنسبة الى السابق في مراتب الوتر قوله فيها اعني تفسير الادراكات المنتفية قوله فيها وهو محال الخ توضيحه ان تحقق الادراكات المنتفية السابقة محال لان هذا التحقق اعادة المعدومات قوله فيها بعينها اي بشخصياتها اعلم ان ماهية الشيء ان اخذ من حيث هو هو يسمى ماهية وان اخذ بشرط وجوده الخارجي

يسمى حقيقة وان اخذ مع التشخص يسمى هوية هذا هو المشهور وقد يستعمل الحقيقة مرادفة للماهية والماهية بمعنى ما يقع جوابا عن السؤال بما هو والهوية بمعنى الوجود الخارجي وبمعنى التشخص ثم اعلم ان مسئلة اعادة المعدوم معركة الآراء وقد اختلف فيها ذوو العقول حتى ان الحكماء وبعض الكرامية ومحمود الخوارزمي من المعتزلة قد ابطلوه وقد انكر بعضهم الحشر الجسماني واكثر المتكلمين قد جوزوه فانهم قالوا بالاعادة الجسمانية وحشر الاجساد وقد اذكر بعض دلائل الفريقين والنقوض الواردة عليها فنقول ان الحكماء قد استدلوا على استحالة اعادة المعدومات بوجوه منها ما اورده المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية بقوله لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شيء واحد انتهى وتفصيله انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه بان وجد الشيء اولا ثم عدم ثم وجد فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم اي تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال فكذا الملزوم اي اعادة المعدوم محال ايضا وهو المطلوب ووجه الملازمة ان الموجود سابقا والموجود لاحقا شيء واحد لانه اذا لو عاد زيد المعدوم كان زيد الموجود المعاد في الزمان الثاني عين زيد الموجود المبتدا في الزمان الاول والا لم يكن زيد معادا بعينه هف فيلزم تخلل العدم وتوسطه بين الشيء ونفسه واما استحالة اللازم اي تخلل العدم بين الشيء ونفسه فلان العدم نسبة وكل نسبة لابد لها من الطرفين المتغايرين اي المنتسبين فانتج هذا الشكل الاول ان العدم لابد له من الطرفين المتغايرين اي المنتسبين فاستحال تخلل العدم الذي هو نسبة من جملة النسب بين الشيء ونفسه فلا جرم يكون الوجود بعد العدم مغايرا للوجود قبل العدم فلا يكون المعاد بعينه هو ذلك الاول وفيه رد من وجوه الاول انه يجوز اعادة المعدوم ولا يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه في الحقيقة لان العدم يكون متخللا بين زماني الوجودين السابق واللاحق وهما متغايران على انه قد حصل التغاير بين الشيئين المعاد والسابق باعتبار زماني الوجودين وليس التغاير بحسب الذات ضروريا فهذا التغاير الزماني كاف لدفع لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه الثاني انا لا نسلم صغرى دليل استحالة اللازم وهو ان العدم نسبة لانه يجوز ان يكون العدم محمولا كما يكون كذلك في القضية المعدولة المحمول مثلا وفيه ان العدم ههنا سلب الوجود ولو كان محمولا لاقتضى الوجود فان الايجاب يستدعيه فتدبر والثالث النقض وتقريره انه لو تم ذلك الدليل لما بقي شخص من الاشخاص لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه وهو محال مع ان بقاء الاشخاص متحقق بلا ريب وفيه ان التخلل عبارة عن قطع الاتصال والوقوع في الخلال وهذا يلزم على تقدير اعادة المعدوم لان العدم المتوسط يقطع الاتصال ويقع في الخلال ولا يلزم على تقدير بقاء الشخص بعينه لان زمان البقاء لا يقع في الخلال ولا يقطع الاتصال فلا يكون زمان البقاء متخللا فتدبر ومنها ان المعاد لا يكون معادا بعينه الا اذا اعيد ذلك المعاد بجميع عوارضه لان الاعادة بعينه عبارة عن اعادة الشيء بجميع عوارضه ورجوع الشيء بعينه الى حاله الاصلي من دون زيادة ونقصان والوقت ايضا من عوارض المعاد فيلزم عود الوقت وعوده محال اذ الزمان لا يعود قطعا فان التقدم والتاخر في اجزاء الزمان بالذات فكيف يتصور ان يعود الزمان المتقدم فيبطل اعادة الشيء بعينه وفيه ان اللازم على تقدير اعادة المعدوم بعينه انما هو اعادة عوارضه المشخصة لا اعادة العوارض مطلقا والوقت ليس من العوارض المشخصة فلا يكون اعادة الوقت لازما لاعادة الشيء بعينه اما ان الوقت ليس من العوارض المشخصة فبانه لو كان الوقت من العوارض المشخصة للشيء لكان عمرو الموجود في الخارج في هذا الزمان مغايرا لعمرو الموجود فيما قبل هذا الزمان واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبتبدل الشيء بتبدل المشخصات واما بطلان اللازم فلانه من الضروريات ان عمرا الموجود في هذا الزمان هو بعينه الموجود قبل هذا الزمان بحسب الامر الذي يعتبر في وجوده في الخارج ومن انكره ففيه شائبة من حمق ابن هبنقة وقد روي ان بهمنيار تلميذ الشيخ ابي علي بن عبد الله بن سينا كان قائلا بان الوقت من العوارض المشخصة وبان الموجود في هذا الزمان غير الموجود قبله وقد وقع هذا البحث يوما بين بهمنيار وشيخه في هذا الباب فقال الشيخ لتلميذه بهمنيار ان كان الامر على ما تزعم من ان الوقت من العوارض المشخصة فلا يلزم علينا جواب ما تقول لاني الآن غير من كان يباحثك وانت ايضا الآن غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وسكت وتحير ورجع الى الحق فاعترف بان الوقت ليس من العوارض المشخصة وقد حكي ايضا ان بهمنيار قد كان يحكم على المسائل المسموعة من الشيخ فقال له الشيخ كيف تجعل تلك المسائل مسموعة مني مع انك تجوز تبدل الذات فان قلت قد كان يمكن للتلميذ ان يقول من الشيخ ان الوقت من العوارض المشخصة ولا يلزم من

كون الوقت من العوارض المشخصة ان يتبدل التشخص بتبدله لان العوارض المشخصة عبارة عن مميزات التشخص ومميزات التشخص على ضربين احدهما ما يتبدل التشخص بتبدله وثانيهما ما لا يتبدل التشخص بتبدله فيجوز ان يكون الوقت من العوارض المشخصة الكائنة على ضرب الثاني فنقول للشيخ ان كان الامر على ما تزعم من ان الوقت من العوارض المشخصة فلا يلزم علينا جواب ما تقول الخصم فلم سكت التلميذ ولم اقر بان الوقت ليس من العوارض المشخصة قلت ان الشيخ وتلميذه بهمينار كليهما قائلان بان العوارض المشخصة ليست الا العوارض التي يتبدل التشخص بتبدلها وليس للعوارض المشخصة عندهما ضربان وليست العوارض المشخصة عندهما عبارة عن مميزات التشخص مطلقا فلا يمكن لبهمينار القول بان الوقت من العوارض المشخصة الكائنة على الضرب الثاني وهذا هو وجه السكوت والتحير والرجوع الى الحق فتدبر ومنها انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه وفرضنا ان المعدوم اعيد ولا شبهة في ان الله تعالى يقدر على ان يوجد مثل ذلك المعدوم ابتداءً ومستانفا ولا استحالة في فرض المثل موجودا مع ذلك المعاد فلنفرض ذلك المثل ايضا وحين هذا الفرض لا يتميز المعاد عن المثل المستانف ولزم الاثنينية بدون التمايز ولا شبهة في ان عدم الامتياز بين المعاد والمستانف ولزوم الاثنينية بدون التمايز محال بداهة والمستلزم للمحال لا يكون الا محالا فيكون اعادة المعدوم بعينه محالا وهذا هو المقصود والمدعى وفيه على ما قيل انه يجوز اعادة المعدوم وعدم التمايز بين المعاد والمستانف ممنوع لم لا يجوز ان يتمايز المعاد والمستانف بالعوارض المشخصة وان كانا متحدين في الماهية فلا يلزم الاثنينية بدون التمايز فلا يلزم الاستحالة فتدبر ومنها انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه ويقال ان المعاد هو الاول يلزم تميز المعدوم حين العدم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الحكم على المعاد بانه هو الاول يقتضي ان يتصف ذلك المعدوم حال كونه معدوما بصحة العود واتصاف ذلك المعدوم بصحة العود يقتضي امتياز ذلك المعدوم عن غيره وبطلان اللازم لا يخفى على احد وفيه انا لا نسلم ان الحكم المذكور يستدعي تميز المعدوم حال العدم في الخارج بل انما يستدعي مطلق تميزه ومطلق التميز حاصل باعتبار وجوده في الذهن وهذا كاف في الحكم المذكور والمتكلمون قد استدلوا على ان اعادة المعدوم جائزة بوجوه منها ان الوجود شيء واحد في حد ذاته ولا يكون بين الوجود اختلاف في الحقيقة بحسب الابتداء والاعادة بل يكون بين الوجود الذي هو في الابتداء وبين الوجود الذي هو في الاعادة اختلاف بحسب الاضافة والنسبة الى الامر الذي هو خارج عن ماهية الوجود وهو الزمان فالوجود بحسب الابتداء والوجود بحسب الاعادة مثلا زمان امكانا ووجوبا وامتناعا اي لو كان الوجود ممكنا بحسب الذات في الابتداء يكون ممكنا بحسب الذات في الاعادة ولو كان الوجود في الابتداء واجبا بالذات لكان الوجود في الاعادة ايضا واجبا بالذات ولو كان الوجود في الابتداء ممتنعا بالذات لكان في الاعادة ايضا ممتنعا بالذات فلو لم يجز اعادة المعدوم بعينه فلا يكون صورته الا ان يكون وجود الشيء الواحد ممكنا بالذات في زمان الابتداء مثلا ممتنعا بالذات في زمان الاعادة مثلا ح يجوز ان ينقلب احد المواد الثلث التي هي الوجوب والامكان والامتناع وهو الامكان الى الاخرى وهو الامتناع وهذا الانقلاب محال ح ما يستلزم المحال محال ايضا قطعا فظهر ان كون وجود الشيء الواحد ممكنا في زمان وممتنعا في زمان آخر ايضا باطل بل كلما يكون وجود الشيء ممكنا بالذات في زمان فلا جرم يكون وجود ذلك الشيء ممكنا بالذات في جميع الازمنة فح يجوز وجود هذا الشيء بعينه ممكنا بعد الزوال ايضا وليس هذا الا اعادة المعدوم فقد صار اعادة المعدوم جائزة وانما قلنا ان انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى باطل بوجهين احدهما انه مخالف للعقل السليم اذ ما هو مقتضى ذات الشيء من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عن ذاته فلا يتصور عند العقل ان يكون مقتضى ذات الشيء في زمان امكانه بالذات او وجوبه بالذات وفي زمان آخر عدمه بالذات وثانيهما انه على تقدير جواز هذا الانقلاب يلزم ان يكون الحوادث غنية عن المحدث الواجب لانه للخصم ح ان يقول انه يجوز ان يكون الحوادث كلها في زمان عدمها ممتنعة بالذات وتكون في زمان وجودها واجبة بالذات ولا ريب في ان الممتنع بالذات والواجب بالذات كليهما غنيان عن المحدث الواجب الموجد فيكون الحوادث كلها غنية عن الواجب تعالى شانه وهو محال لانه ينسد باب اثبات الواجب ومن ههنا لا يختلج في قلبك ان الوجود مطلقا اعم من الوجود بعد العدم فيجوز ان يكون الاعم ممكنا والخاص ممتنعا اذ لا يلزم من امكان العام امكان الخاص فتدبر وما قال الفاضل السلكوتي من ان صيرورة الممكن بالذات ممتنعا وواجبا بالغير ليس من قبيل انقلاب المواد حتى ينسد باب اثبات الواجب بل عليه يدور رحى الايجاد والتكوين انتهى لعله ناش من غفلته لان المستدل لا يقول ان صيرورة الممكن

بالذات ممتنعا او واجبا بالغير من قبيل انقلاب المواد حتى يرد عليه ما قال بل المستدل يقول ان صيرورة الممكن بالذات واجبا بالذات او ممتنعا بالذات من قبيل الانقلاب ولا شبهة فيه لا يقال انقلاب احد العناصر الاربع الى الآخر واقع فكيف يكون الانقلاب باطلا لانا نقول انقلاب احدى الحقائق كالعناصر الاربع الى الاخرى ببطلان حقيقة المنقلب جائز ليس بباطل فاما انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى ليس بجائز وفيما نحن فيه يلزم هذا الانقلاب لان انقلاب الممكن بالذات الى الممتنع بالذات او الواجب بالذات او بالعكس عبارة عن بقاء ذات الممكن بالذات وصيرورته ممتنعا بالذات او واجبا بالذات وكذا الحال في العكس بخلاف انقلاب احد العناصر الاربع الى الآخر فان الماء مثلا انما تكون هواء في الثياب المبلولة المطروحة في ظل الشمس اذا لم يكن حقيقة الماء باقية فتدبر وفي هذا الاستدلال خدشة من منع كون الوجود امرا واحدا والوحدة العمومية التي بحسبها يسمى الوجود واحدا لا يفيد ان يكون الوجود الثاني عين الوجود الاول وانما يفيد كون الوجود الثاني ايضا فردا للوجود وان تغايرت الافراد بالشخصية او النوعية فتدبر ومنها ما اورده جد جدي امام المحققين كمال الملة والدين قدس الله اسرارهم بقوله الشريف انت خبير انا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرء العدم عليه فكان الصادق اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرء عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلث الاول المستفاد من كلمة ليس هو انتفاء للعدم الثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم الثالث المستفاد من لفظ المعدوم فههنا انتفاء انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الذي كان متحققا قبل الوجود وكان امرا متعينا متشخصا لا محالة فيلزم عند طريان العدم في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء ادراك آخر سابق عليه فانما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى ولما كان هذا الكلام الشريف محتاجا الى الشرح فاشرحه قوله قدس سره انت خبير الخ هذا دليل على ان اعادة المعدوم متحقق بالفعل بلا ريب قوله قدس سره انا اذا فرضنا الخ فان قلت ان هذا المفروض اعني عدم زيد يجوز ان يكون محالا لا يستلزم محالا وهو اعادة المعدوم قلت هذا المفروض ليس بمحال لان كل حادث زماني يكون معدوما اولا قوله قدس سره ثم وجد فيه معدم العدم السابق وينتفي قوله قدس سره فكان الصادق اولا اي حين كون زيد معدوما بالعدم السابق قوله قدس سره فههنا اي فقد تحقق في قولنا زيد ليس بلا معدوم اعدام ثلث قوله قدس سره من لفظ المعدوم وفي بعض النسخ من كلمة المعدوم قوله قدس سره فههنا انتفاء الخ اي في قولنا زيد ليس بلا معدوم قد تحقق انتفاء انتفاء العدم السابق اي عدم عدم العدم السابق فقد عاد العدم السابق وهل هذا الا اعادة المعدوم بعينه وهو العدم السابق ولما كان لمتوهم ان يتوهم انه يجوز ان لا يكون العدم السابق الذي هو قبل الوجود متعينا ومتشخصا فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه وبشخصه عند طريان العدم اللاحق وليس المحال الا هذا دفعه قدس سره بقوله والعدم الثالث الخ وتقرير الدفع ظاهر وانما عبر قدس سره عن العدم السابق بالعدم الثالث لانه ثالث اي واقع في المرتبة الثالثة اذا ابتدأ من العدم الطاري اللاحق قوله قدس سره وان اعتذر الخ اي عن دليل تحقق اعادة المعدوم وحاصل الاعتذار ان كون اعادة المعدوم محالا مختص بصورة الوجود اي يستحيل اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم السابق المعدوم وهو ليس بمحال اصلا اذ العدم السابق يرتفع قطعا بلحوق الوجود ثم اذا ارتفع الوجود يعود العدم السابق لا جرم ويصير عدما لاحقا قوله قدس سره فجوابه الخ جزاء لقوله قدس سره وان اعتذر وحاصل الجواب ان هذا العذر مشترك لان الادراك لو كان عبارة عن انتفاء ادراك آخر حاصل قبله فالادراك الثالث كادراك زيد يستلزم الادراك الاول المنتفي كادراك خالد وهذا الادراك السابق عبارة عن العدم والانتفاء والزوال فلا يلزم حين ادراك زيد الا اعادة العدم المعدوم دون اعادة الوجود المعدوم فلا يلزم الاستحالة على قولكم وان اختلج في صدرك ان اللازم في صورة الدليل اي اعادة عدم زيد انما هو اعادة العدم المحض لعدم الموصوف فيها والمتحقق في صورة الادراكات التي كلامنا فيها اعادة العدم الثابت اذ الادراك عدم ثابت لوجود الموصوف فيه وهو النفس وليس عدما محضا واعادة العدم

الثابت يستلزم اعادة قيد الثبوت وهو عين الوجود فيلزم اعادة الوجود المعدوم فلزم الاستحالة ولعل الحكماء قد جوزوا اعادة العدم المحض ومنعوا
اعادة الوجود والثبوت المعدوم فازحه بوجهين الاول ما قال المحقق البهاري من ان الحكماء القائلين باستحالة اعادة المعدوم قد اوردوا ادلة
عليه فتلك الدلائل لو تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المحض المعدوم ايضا كما تدل على استحالة اعادة الوجود المعدوم بادنى تغيير بان يقال
في الدليل الاول المذكور ان تخلل الوجود بين الشئ ونفسه محال اذ النسبة لابد لها من الطرفين المتغايرين فيكون العدم بعد الوجود مغايرا للعدم
الذي هو قبل الوجود فلا يكون المعاد بعينه هو الاول فاستحال اعادة العدم المعدوم وهكذا وبالجملة تلك الدلائل تدل على استحالة اعادة
المعدوم مطلقا سواء كانت اعادة العدم المحض المعدوم او اعادة الوجود المعدوم فالفرق بينهما دعوى بلا دليل اذ وجوه استحالة اعادة المعدوم
مشتركة وفيما افاد بحر العلوم رح وتوضيحه انه فرق بين اعادة الوجود المعدوم بعد العدم واعادة العدم المعدوم بعد الوجود ولا نم ان وجوه
استحالة اعادة المعدوم مشتركة اذ تلك الوجوه لا تجري في اعادة العدم المعدوم مطلقا سواء كان العدم عدما محضا او عدما ثابتا لان
العدم عبارة عن سلب الذات وليست الاعدام اشياء متميزة بالذات اصلا بل هي متميزة بالعرض بحسب الملكات المضافة اليها فلا
يطلب التمييز بين عدم معاد وعدم سابق لان العدمين متحدان نعم اذا لوحظ زمانا وقوع العدمين يحكم بان احدهما سابق والآخر لاحق لا ان
هناك عدمين متمايزين احدهما في الزمان السابق والآخر في الزمان اللاحق حتى يطلب ما هو الامر المشترك بينهما ويطلب التمييز بينهما فيكون
اعادة العدم المعدوم جائزة بخلاف الموجود فانه اذا انتفى انتفى ذاته بالكلية ثم لو عاد يتحقق ذاته فيطلب التمييز بين المبدء والمعاد ضرورة
ان الاثنينية لا تتصور بدون الامتياز وفي صورة الاعادة ليس امر يمتاز السابق عن المعاد فلم يبق فرق بين الموجود ابتداء وهذا الوجود فيكون
اعادة الوجود المعدوم محالا فتدبر والثاني انه لا يلزم من كون الادراكات اعداما ثابتة ان يكون لها ذوات في نفسها فانما الذات هو الذي
سلب عنه تلك الادراكات اعني النفس فيحكم العقل بان العدم الثابت اعني الادراك كان ثابتا والتلبس للذات ثم انتفى عنها ثم عاد هذا الثبوت
بسبب كون الذات المسلوب عنها مستمرة فح لا تمايز بين هذين العدمين الثابتين في ذاتيهما كما لا يكون التمايز بين العدمين المحضين فليس الاعادة
بهذا النحو محالا ايضا وليس الاستحالة الا في عود الامر الذي له ذات في حد نفسه فتدبر وقد افاد بحر العلوم رح توجيه لزوم الاعادة المستحيلة في
الادراكات على تقدير كونها بالزوال بوجهين الاول ان كلام المحقق الدواني على ما ادعاه او لا يدل على الانتهاء الى الادراك الوجودي
ولا شك في ان الوجودي يكون له ذات فاذا كان انتفاء هذا الادراك الوجودي ادراكا ثم لحق بهذا الادراك ادراك آخر كان هذا الادراك
الآخر انتفاء لانتفاء الادراك الوجودي فيلزم عود الادراك الوجودي وهو مما له ذات فيلزم الاعادة المستحيلة ويمكن ان
يقال ان الانتهاء الى الادراك الوجودي على تقدير كون العلم عبارة عن الازالة في حيز الخفاء فتدبر والثاني ان ما يجوز في الاعدام
هو الاعادة مرة بان زال عدم شيء بوجوده ثم زال الوجود فعاد العدم السابق واما اعادة الاعدام مرارا فمستحيلة وغير جائزة
وفي اعادة الادراكات يلزم الاعادة مرارا كثيرة فيكون محالا قطعا واما بيان ان اعادة الاعدام مرارا مستحيلة فهو انه لو جاز الاعادة
في الاعدام مرارا كثيرة فيلزم ان يصح انتفاء العدم اللاحق ثم عوده وهذا اللازم بط فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
اللازم فلان انتفاء العدم اللاحق انما يكون بالوجود والا لزم ارتفاع النقيضين فح يلزم اعادة الوجود المعدوم بالعدم اللاحق
وهو محال والمستلزم للمحال محال فاللازم باطل لا شبهة فيه ولا يذهب عليك ان استحالة اعادة الاعدام مرارا لا تتم الا اذا كانت
تلك الاعدام اعدام الوجودات واما اذا كان كل عدم من تلك الاعدام عدما للعدم كما في الادراكات فلا استحالة في اعادة الاعدام مرارا
لانه لا يلزم ههنا اعادة الوجود المعدوم فتدبر قوله قدس سره وان اعتذر اي عن الدليل المذكور وحاصل هذا الاعتذار ان عدم زيد
ثم وجوده ثم عدمه ليس اعادة المعدوم بعينه لان العدم الطاري اللاحق ليس عين العدم السابق المعدوم بل غيره لان زماني العدم
الاول السابق المعدوم والعدم الطاري اللاحق متغايران جزما فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه قوله قدس سره قلنا جزاء
لقوله ان اعتذر وقوله قدس سره اي الواقع الخ تفسير للادراك السابق وحاصل هذا القول ان هذا العذر مشترك
لان ما تقول في عدم زيد مثلا يقال في صورة اعادة الادراك السابق التي نتكلم فيها لان الادراك السابق كادراك
خالد عبارة عن العدم فاذا اعيد حين طريان الادراك اللاحق كادراك زيد يكون هذا المعاد

غير الاول السابق المعدوم لان اختلاف زماني السابق والمعاد موجود فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه ههنا ايضا قوله فيهما ويفهم منه اي مما ذكره المحقق الدواني رح قوله فيهما على هذا التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر حاصل قبله قوله فيهما اذا لحق اي في زمان الاستقبال كما يدل عليه لفظ اللحوق قوله فيهما بتلك الادراكات اي بالادراكات الحاصلة لنا قوله فيهما يلزم انقلابها اي يلزم انقلاب الادراكات الحاصلة لنا لان الادراك الاول منها على ما مر ادراك خالد مثلا والادراك الثاني الذي هو زوال له ادراك عمرو والادراك الثالث الذي هو زوال له ادراك زيد فعند تحقق ادراك زيد تحقق ادراك خالد وينتفي ادراك عمرو فاذا لحق بهذه الادراكات الحاصلة ادراك آخر كادراك بشر وهو يكون زوال الادراك زيد فيتحقق ادراك عمرو وينتفي ادراك زيد وادراك خالد فيتحقق ما هو منتف وينتفي ما هو متحقق ثم اذا لحق بهذه الادراكات ادراك آخر كادراك بكر ويكون هذا الادراك زوال ادراك بشر فيلزم الانقلاب ايضا بان يتحقق ما هو منتف وينتفي ما هو متحقق وهكذا يلزم انقلاب الادراكات من التحقق الى الانتفاء ومن الانتفاء الى التحقق قوله فيهما وهذا كلامه اي مدار كلام المحقق الدواني ليس الا على لزوم تحقق الادراك المنتفي لا على لزوم انقلاب الادراكات لان المحقق الدواني قال فانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء فيتحقق الادراك المنتفي وهذا القول يدل دلالة صريحة على ان مراده لزوم تحقق الادراك المنتفي لا غير كما هو الظاهر على من له ادنى مسكة قوله فيهما ايرادنا الخ حاصله ان ايرادنا على ما قال المحقق الدواني الذي سياتي بقولنا اقول قد عرفت الخ لا يتوجه الا على لزوم تحقق الادراك المنتفي لا على لزوم انقلاب الادراكات لان حاصل ذلك الايراد على ما سيجئ هو منع استلزام انتفاء انتفاء الشيء لتحقق ذلك الشيء قوله اقول قد عرفت الخ اعلم ان مدار كلام المحقق الدواني رح على لزوم تحقق الادراك المنتفي باستلزام انتفاء انتفاء الشيء لتحقق ذلك الشيء الزائل لبطلان ارتفاع النقيضين ولما كان هذا اللزوم غير ثابت عند المحشي رح فشرع في رد ما قال المحقق الدواني رح بالمنع على قوله فانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحققه بانا لا نم ان انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء وبين في توضيح المنع مقدمة وتوضيحها انك قد عرفت سابقا في جواب الاعتراض المصدر بقوله لا يقال الخ ان الادراك لو كان عبارة عن الانتفاء والزوال لا يكون عبارة عن الانتفاء المحض الذي هو نقيض الايجاب على طريق السلب البسيط الذي لا يصلح ان يكون صفة للمدرك كما في زيد ليس بقائم بل يكون عبارة عن الانتفاء الثابت للمدرك على طريق السلب العدولي الذي هو السلب الثابت للموضوع كما في زيد لا قائم قوله لان الادراك الخ هذا دليل على المقدمة المذكورة وهو ان الادراك سلب ثابت على تقدير كونه سلبا وتوضيحه ان الادراك صفة انضمامية قائمة بالمدرك الموجود وذلك المدرك هو الموصوف وقيام الشيء بالشيء هو ثبوته له فيكون الادراك ثابتا للمدرك والسلب البسيط من حيث انه سلب بسيط لا يكون صفة انضمامية لشيء قائمة به لانه لو كان السلب البسيط صفة قائمة بالشيء لكان ثابتا لذلك الشيء فلم يبق السلب البسيط سلبا بسيطا بل صار ذلك السلب ثابتا هذا خلف فثبت ان شيئا من افراد السلب البسيط لا يكون صفة لشيء والادراك صفة فقد ظهر من هذا ان الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون سلبا بسيطا محضا بل سلبا ثابتا عدوليا فيكون كل ادراك في قوة الموجبة المعدولة وحكمها ولا يكون معدولة حقيقة اذ الكلام في الادراكات ولا ريب في ان الادراكات مفهومات مفردة ليست قضايا بالفعل لانه يمكن ارجاع هذه الادراكات الى القضايا فكان هذه الادراكات قضايا معدولة بالقوة القريبة من الفعل قوله والانتفاء الثاني الخ شرع المحشي رح في تفصيل الرد بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتوضيحه ان الانتفاء الثاني ذكرا في انتفاء انتفاء الشيء كادراك عمرو مثلا على هذا التقدير المعهود اي على تقدير ان يكون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون الا ادراكا وانتفاء ثابتا والانتفاء اللاحق الثالث كادراك زيد انتفاء له فقولنا انتفاء انتفاء الشيء الزائل لا يكون معناه الا انتفاء الانتفاء الثابت للشيء الزائل لا الانتفاء الانتفاء البسيط للشيء الزائل ولا ريب في انه اي انتفاء الانتفاء الثابت للشيء الزائل لا يستلزم تحقق الشيء الزائل الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بل انتفاء الانتفاء الثابت للشيء الزائل اعم من تحقق الشيء الزائل الذي هو في قوة الموجبة المحصلة ومن محض انتفاء ذلك الشيء الزائل الذي هو في قوة السلب البسيط فلا يلزم من انتفاء انتفاء الشيء تحقق الشيء الزائل كادراك خالد فبطل ما قال المحقق الدواني رح قوله لا نم ح يكون الخ هذا دليل على ان انتفاء الانتفاء الثابت للشيء الزائل لا يستلزم تحقق ذلك الشيء الزائل بل هو اعم من هذا التحقق وتوضيحه ان انتفاء انتفاء الشيء الزائل ح اي حين كون الانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء انتفاء ثابتا يكون في قوة السالبة المعدولة المحمول وفي حكمها في ان النفي ههنا وارد على النفي الثابت كما ان النفي وارد على النفي الثابت في السالبة المعدولة المحمول ولا يكون انتفاء الانتفاء الثابت للشيء سالبة معدولة حقيقة لما مر من ان الكلام

فی المفهومات المفردة لکنه یمکن ان یرجع تلک المفهومات المفردة ای الادراکات الی القضایا فعند الادراک الاول کادراک خالد مثلا یصدق النفس
مدرکة بادراک خالد وهذه موجبة محصلة وعند الادراک الثانی کادراک عمرو یصدق النفس لا مدرکة بادراک خالد لان هذا الادراک الثانی انتفاء
ثابت للادراک الاول وهذه القضیة موجبة معدولة المحمول وعند الادراک الثالث کادراک زید یصدق النفس لیست بلا مدرکة بادراک خالد وهذه
القضیة سالبة معدولة المحمول فقد ثبت ان انتفاء الانتفاء الثابت للشیء فی قوة السالبة المعدولة المحمول والسالبة المعدولة المحمول اعم
من الموجبة المحصلة والسالبة البسیطة لان السالبة المعدولة المحمول عبارة عن سلب ثبوت العدم الذی یکون فی الموجبة المعدولة وهذا
السلب اعم من الموجبة المحصلة المحمول التی یحکم فیها بثبوت المحمول للموضوع ومن السالبة البسیطة التی یحکم فیها بسلب المحمول عن
الموضوع کما یقال زید لیس بلا قاعد بمعنی ان عدم القعود لیس بثابت لزید وله صورتان احدهما ان یکون زید موجودا وثبت له القعود
فیصدق ایضا ان عدم القعود لیس بثابت لزید بل القعود ثابت له فیقال زید قاعد وهذه موجبة محصلة ولا یصدق ح سالبة بسیطة و
ثانیهما ان یکون زید معدوما فیصدق ایضا ان عدم القعود لیس بثابت لزید لان ثبوت شیء لشیء مطلقا سواء کان ثبوت العدم او الوجود
یقتضی ثبوت المثبت له وهو معدوم کما فرضنا فلا یثبت له شیء من القعود وعدم القعود فح یقال زید لیس بقاعد وهذه هی السالبة البسیطة التی
فیها السلب البسیط ومحض الانتفاء ولا یصدق ح الموجبة المحصلة فکذا انتفاء الانتفاء الثابت للشیء لما کان الانتفاء الثابت فیه مقیدا یکون
له وجهان الاول ان یکون انتفاء للقید وهو الثبوت فقط فیبقی السلب المحض والانتفاء البحت فیصدق السالبة البسیطة اعنی النفس لیست مدرکة
بادراک خالد والثانی ان یکون انتفاء للانتفاء المحض فیلزم التحقق ویصدق الموجبة المحصلة اعنی ان النفس مدرکة بادراک خالد ضرورة ان
ارتفاع النقیضین محال فلا یستلزم انتفاء الانتفاء الثابت للشیء لتحقق ذلک الشیء بل یکون هذا الانتفاء اعم منه فبطل ما زعمه المحقق الدوانی لجواز
ان یتحقق هذا الانتفاء فی ضمن السلب البسیط ومحض الانتفاء دون الایجاب المحصل فلا یلزم ح تحقق ذلک الشیء الزائل الذی هو فی قوة الموجبة المحصلة
ثم یتعلق علی هذا الرد ایرادان الایراد الاول ما اورده بعض الاعاظم رح وهو منع قوله لانه ح یکون فی قوة السالبة المعدولة المحمول وتحریره
ان انتفاء انتفاء الشیء فی قوة السالبة المعدولة لان الانتفاء الثانی کما هو انتفاء ثابت لکونه ادراکا کذلک یکون الانتفاء الثالث الا
انتفاء ثابتا لان الانتفاء الثالث ایضا ادراک وصفة للمدرک فلا بد له من نحو من الثبوت فح یکون معنی انتفاء انتفاء الشیء الانتفاء
الثابت للانتفاء الثابت للشیء فکل مرتبة فی قوة الموجبة المعدولة المحمول ولیس مرتبة من المراتب فی قوة السالبة المعدولة والسر ان السلب
فی السالبة المعدولة لا بد وان یکون انتفاء محضا وههنا لیس فی مرتبة انتفاء محض بل فی کل مرتبة انتفاء ثابت فلا یصدق سالبة
معدولة بل یصدق فی المرتبة الثالثة النفس لا لا مدرکة بادراک خالد وهذه موجبة معدولة المحمول محمولها سلب السلب
الثابت وهذه القضیة تلازم الموجبة المحصلة وهو قولنا ان النفس مدرکة بادراک خالد الا تری ان زید اللا لا کاتب یلازم زید کاتب
الایراد الثانی ما اورده احسن المحققین قدس سره علی قوله والسالبة المعدولة اعم الخ وهذا الایراد بعد تسلیم ان
انتفاء انتفاء الشیء فی قوة السالبة المعدولة وتوضیحه ان السالبة البسیطة نحو زید لیس بقاعد والموجبة المعدولة نحو زید لا قاعد
متساویتان ومتلازمتان عند وجود الموضوع ونقیضا المتساویین یکونان متساویین بلا شبهة فالسالبة المعدولة المحمول
والموجبة المحصلة وان کان بینهما عموم وخصوص لکن تکونان متلازمتین عند وجود الموضوع کما فی قولنا زید لیس بلا قاعد اذا کان
موجودا یصدق زید قاعد بلا شبهة والموضوع ههنا للادراکات النفس الناطقة وهو موجود فح لا یکون ما فی قوة السالبة المعدولة اعنی
انتفاء انتفاء الشیء اعم مما فی قوة الموجبة المحصلة اعنی تحقق ذلک الشیء فما قاله المحقق الدوانی من ان انتفاء انتفاء الشیء یستلزم
تحقق الشیء الذی هو فی قوة الموجبة المحصلة یکون تاما وقد اجیب عنه بوجهین الوجه الاول انا لا نم ان موضوع الانتفاء والزوال
ههنا هو النفس الناطقة لان موضوع الانتفاء والزوال ما یوجد فیه الانتفاء والزوال وما یوجد فیه الانتفاء والزوال هو الشیء
الزائل ای الادراک الزائل فموضوع الانتفاء هو الشیء الزائل وهو معدوم فلا یکون الموضوع موجودا فیه ان الزوال وان کان
منسوبا بالذات الی الادراک الزائل الا انه منسوب الی محله ایضا وهی النفس الناطقة من قبیل وصف الشیء بحال متعلقه
الا تری ان السواد اذا زال عن الجسم فزوال ذلک السواد وصف له بالذات فیقال السواد زائل عن الجسم الا ان زواله صفة

للجسم ايضا بحال المتعلق فيقال الجسم قد زال سواده فالجسم صار موضوعا بزوال السواد فكذا الادراك اذا كان عبارة عن زوال الادراك يقال الادراك قد زال ويقال ايضا ان النفس قد زال ادراكه الاول وسلب بالجملة المراد بالموصوف اعم من ان يكون بالذات او بحال المتعلق والنفس ايضا موضوع وموصوف بحال المتعلق وهو موجود فثبت وجود الموضوع وان شئت التفصيل فتذكر ما قد سبق والوجه الثاني ما اورده المحقق البهاري رح وتوضيحه انا لا نم التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة عند وجود الموضوع لان العدم المحض الذي هو في السالبة البسيطة مغاير للعدم الثابت الذي هو في الموجبة المعدولة بحسب المفهوم كما هو الظاهر وبحسب الحكم ايضا والشاهد عليه ان العدم الثابت صار ادراكا دون العدم المحض فانه لا يكون ادراكا ويجوز ان يكون لصدق الانتفاء الثابت مانع وهو فرض ان الادراكات السابقة كلها منتفية معدومة عن النفس راسا الا الادراك الاخير وان انتفاء تلك الادراكات السابقة بانتفاء الثبوت فقط فيبقى الاعدام المحضة فيصدق السالبة البسيطة حينئذ ولا يلزم ان يصير العدم المحض عدما ثابتا حتى يصدق الموجبة المعدولة ايضا واذا بطل التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة فلا نسلم التلازم بين نقيضيهما اعني الموجبة المحصلة والسالبة المعدولة عند وجود الموضوع حتى يتفرع عليه تلازم ما في قوتهما وانت تعلم ما في هذا الوجه من وجوه الاختلال الخلل الاول ما افاده بحر العلوم رح وتوضيحه ان منع تساوي السالبة المعدولة والموجبة المحصلة وتلازمهما مع وجود الموضوع خروج عن القانون والفطرة الانسانية لانه من الضروريات ان تفارق السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة لا يكون الا بصدق السالبة المعدولة في ضمن السلب المحض وهذا لا يتصور الا اذا كان الموضوع معدوما فيصدق ح ان العدم ليس بثابت له لان ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كان عدما او وجودا يقتضي وجود المثبت له واما اذا كان الموضوع موجودا في نفس الامر وههنا النفس الناطقة فلم يكن احدهما مفارقا عن الآخر بل يكون كلاهما متلازمين وقد سلب عنه ثبوت السلب اي لا ينتزع السلب عنه فح لا يخلو في نفس الامر اما ان يصلح الموضوع لان ينتزع الوجود اي مسلوب السلب عنه اولا والثاني بط قطعا لانه من الضروريات ان الشيء اذا كان موجودا في الواقع بحيث لا يصح انتزاع السلب المحمول عنه فلا بد من ان يكون بحيث يصح انتزاع الوجود اي مسلوب السلب عنه كما انه لا يصح في قولنا زيد لا انسان انتزاع هذا السلب عن زيد فلا جرم يصح انتزاع مسلوب هذا السلب اعني الانسان عن زيد والا لارتفع النقيضان عن موضوع موجود وهو محال فتقرر الشق الاول فثبت المحمول للموضوع وهذا هو مفهوم الموجبة المحصلة فقد تلازمتا فانكار التلازم ليس الا مكابرة بحتة لا يصغى اليها والخلل الثاني ما اورده بعض الفضلاء رح من انه ليس المفروض ههنا ان الادراك السابق ينتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا حتى يتم ما قال المحقق البهاري رح وفيه انه ان اراد بقوله ليس المفروض ههنا ان الادراك السابق ينتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا ان اراد انه ليس المفروض ذلك عند المحقق البهاري رح فهو بط لان المحقق البهاري رح قد فرض ان الادراك السابق ينتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا وان اراد انه ليس ذلك مفروضا عند المحشي اي السيد الزاهد فذلك ايضا ممنوع لان هذا الفرض يفهم من كلام المحشي ايضا وان كان المفروض ليس بصحيح فانه قال المحشي في بيان لنظر المصدر بقوله اقول فيه نظر الخ بل عدام الادراكات الغير المتناهية الخ و قال في بيان جواب لا يقال الخ واللازم على تقدير كون كل ادراك والا للادراكات السابقة عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة الخ فتدبر والخلل الثالث ان بناء الكلام ههنا على ما هو المثبت المقرر عند المحققين من ان الموجبة المحصلة والسالبة المعدولة المحمول متلازمتان عند وجود الموضوع فمنع التساوي والتلازم كما صدر عن المحقق البهاري لا يضر ناقد برفان قلت لما كان المقرر عند المحققين التلازم بينهما عند وجود الموضوع فلم اجترء المحشي على عموم السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة قلت لعله اجترء عليه زاعما ان الموضوع وان كان هو النفس الا انه ليس بموجود ههنا لان موصوف الادراكات السابقة على الادراك اللاحق الطاري الاخير ليس الا اشخاص النفس التي ليس تشخصها الا بالازمنة التي يوجد في تلك الازمنة تلك الادراكات السابقة وقد ذهب جماعة من المحصلين الى ان الزمان من المشخصات حتى ان بكرا الموجود في الامس مغاير لبكر الموجود في اليوم مثلا فبناء على هذا لما وجد الادراك اللاحق الطاري الاخير فقد عدم ازمنة الادراكات السابقة وقد كان تشخص اشخاص النفس بسبب تلك الازمنة فعدمت تلك الاشخاص فليس موصوف تلك الادراكات السابقة وموضوعها حينئذ موجودا فلا شبهة في عموم السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة ح ولا يخفى عليك ما فيه فان الزمان ليس من المشخصات على ما تقرر عندهم من هذا البحث

السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ١٢

المولوی غلام نبی ١٢٧١

قوله ثم اقول الخ يعني بعد رد ما قال المحقق الدواني رح في ابطال كون العلم عبارة عن زوال الادراک السابق اقول من عند نفسه دليلا آخر على ان
الادراک ليس عبارة عن زوال الادراک السابق وانتفائه وهذا الدليل امر تحقيقي لا يرد عليه ما يرد على بعض المحققين رح قوله يلزم على هذا التقدير الخ
اعلم اولا ان المراد بالزمان السابق الزمان الماضي هو زمان جميع الادراکات التي تكون حاصلة قبل الادراک الآخر الطاري اي المحقق الدواني اللاحق الحاصل في
الحال والمراد بالزمان اللاحق الزمان الحال وثانيا ان توضيحه انه لو كان العلم عبارة عن الزوال ويكون كل ادراک انتفاء وزوالا للادراک السابق
عليه يلزم ان يكون الادراکات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى المذكور زائدة او مساوية للادراکات الحاصلة اي الثابتة في الزمان اللاحق
اي في الزمان الحال سواء كان حدوثها في الزمان اللاحق او في الزمان السابق اي لا يكون الادراکات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال زائدة
على الادراکات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الماضي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه الملازمة فما بينه المحشي رح بقوله اذ على ذلک
التقدير الخ حاصله انه على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراک عبارة عن انتفاء الادراک السابق عليه لا يكون ادراک من الادراکات الحاصلة
اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الزمان الحال وان كانت حادثة في الزمان الماضي الا ان يكون بازائه ادراک آخر من الادراکات الحاصلة
في الزمان السابق اي الماضي لان كل واحد من الادراکات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال انتفاء للادراک السابق عليه فلا يوجد في الزمان
اللاحق اي الحال ادراک لا يكون انتفاء لسابقه لانه يبطل كون كل ادراک انتفاء لسابقه فلا بد من ان يكون بازاء كل من تلک الادراکات الحاصلة
الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال ادراک في الزمان السابق فان كان الامر على العكس ايضا اي يكون بازاء كل من الادراکات الحاصلة في
الزمان السابق اي الزمان الماضي ادراک من الادراکات الحاصلة اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الزمان الحال فيكون الادراکات اللاحقة
باجمعها مقابلة لجميع الادراکات السابقة فيلزم مساواة الادراکات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الماضي والادراکات الحاصلة
اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال وان لم ينعكس الامر بان يكون بازاء كل من الادراکات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال ادراک
من الادراکات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي ولا يكون بازاء كل من الادراکات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي ادراک
من الادراکات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال فيكون الادراکات اللاحقة باجمعها بازاء بعض من الادراکات السابقة فيلزم
زيادة الادراکات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي على الادراکات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال واما وجه بطلان اللازم
فبينه المحشي رح بقوله مع ان تزايد العلوم الخ حاصله انه من المقررات عندهم ان العلوم تتزايد يوما فيوما وهذا المقرر يدل على خلاف ما لزم
ههنا من زيادة الادراکات السابقة او تساويها مع الادراکات اللاحقة فان هذا المقرر ينادي باعلى نداء على ان الادراکات الحاصلة اي
الثابتة للنفس في الزمان اللاحق اي الزمان الحال فقط تكون زائدة على الادراکات الحاصلة للنفس في الزمان السابق اي
الزمان الماضي واذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو كون العلم عبارة عن الزوال ثم اعلم انه يجب علينا ان ننبهک على امور لا بد منها
الامر الاول ان بعض المحشيين قد اراد بقول المحشي الزمان السابق زمان الصبي وبقوله الزمان اللاحق زمان الشباب وقرر الحاصل
بانه لو كان كل ادراک انتفاء وزوالا للادراک السابق عليه يلزم ان يكون الادراکات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان الصبي
زائدة او مساوية للادراکات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان الشباب واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه على هذا التقدير
اي على تقدير كون كل ادراک عبارة عن انتفاء الادراک السابق عليه لا يكون ادراک من الادراکات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان الشباب الا ان يكون
بازائه ادراک من الادراکات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان الصبي فان كان الامر على العكس ايضا بان كان بازاء كل ادراک من ادراکات زمان الصبي
ادراک من ادراکات زمان الشباب فيكون ادراکات زمان الصبي وادراکات زمان الشباب متساوية وان لم ينعكس الامر يكون ادراکات زمان الصبي زائدة
على ادراکات زمان الشباب واما بطلان اللازم فلان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه فانه يدل على ان ادراکات زمان الشباب
تكون زائدة على ادراکات زمان الصبي واذا بطل اللازم فبطل الملزوم وهو المطلوب ولا يخفى ان في هذا التقرير خدشتين الخدشة
الاولى ان كل ادراک من الادراکات الحاصلة في زمان الشباب سوى الادراک الاول يكون بازائه ادراک من الادراکات
الحاصلة في هذا الزمان اي زمان الشباب لا في الزمان السابق اي زمان الصبي كما لا يخفى فحينئذ لا يستقيم قول المحشي رح اذ
على هذا التقدير الخ وبقي الملازمة التي ادعاها المحشي المحقق رح من غير دليل والخدشة الثانية ان تزايد العلوم يوما فيوما لا يدل

الا على ان يكون مجموع ادراكات زمان الصبي وادراكات زمان الشباب زائدة على ادراكات زمان الصبي فقط ولا يدل على ان ادراكات
زمان الشباب فقط تكون زائدة على ادراكات زمان الصبي اذ يجوز ان يكون النفس في زمان الصبي مشتغلة في الادراكات والاكتسابات
وفي زمان الشباب تكون معطلة فيكون ادراكات زمان الصبي زائدة على ادراكات زمان الشباب فلا يلزم بطلان اللازم حتى يلزم بطلان
الملزوم فتدبر والامر الثاني انه يعلم من تحرير بعضهم ان المراد بالزمان اللاحق في قول المحشي سن الكهولة وهو من الاربعين الى قريب من الستين
كما بين في الحكمة وان المراد بالزمان السابق في قول المحشي الزمان السابق على سن الكهولة فيكون حاصل عبارة المحشي المحقق رح على هذا
انه لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الذي هو قبل
سن الكهولة زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان سن الكهولة واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه الملازمة
انه على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة
في الزمان اللاحق اي زمان سن الكهولة الا ان يكون بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الذي هو قبل
سن الكهولة فان كان الامر على العكس ايضا يلزم مساواة ادراكات سن الكهولة مع الادراكات الحاصلة قبله وان لم ينعكس الامر فيكون الادراكات
الحاصلة قبل سن الكهولة ازيد من ادراكات سن الكهولة واما بطلان اللازم فلان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلاف ما لزم ههنا من المساواة
وزيادة السابقة فانه يدل على ان ادراكات سن الكهولة تكون زائدة على الادراكات الحاصلة قبل ذلك السن ولا يذهب عليك ان في هذا
الحاصل خللا من وجهين الوجه الاول ان كل ادراك من ادراكات سن الكهولة سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من الادراكات
الحاصلة في ذلك السن لا في زمان قبل ذلك السن كما لا يخفى فح لا يستقيم قول المحشي رح اذ على هذا التقدير الخ فيبقى الملازمة بلا دليل والوجه
الثاني انه ان اريد بتزايد العلوم يوما فيوما زيادة مجموع ادراكات سن الكهولة والادراكات الحاصلة قبل ذلك السن على الادراكات
الحاصلة قبل ذلك السن فمسلم ولكن هذا لا ينافي تساوي ادراكات سن الكهولة والادراكات الحاصلة قبل ذلك السن اذ يجوز ان يكون
ادراكات سن الكهولة منفردة مساوية للسابقة واذا جمع تلك الادراكات مع السابقة تكون زائدة على السابقة وان اريد بذلك
القول زيادة ادراكات سن الكهولة فقط على الادراكات الحاصلة قبل ذلك السن فقط فممنوع فلا يلزم بطلان اللازم حتى يلزم بطلان الملزوم اللهم الا ان يقال
ان زيادة العلوم الموجودة في سن الكهولة على الادراكات الحاصلة قبله ضروري يعرف بالوجدان فلو كان العلم عبارة عن الزوال
لما كان العلوم الموجودة في سن الكهولة زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق وهذا مناف لهذا الامر الضروري فيلزم بطلان
اللازم وفيه انه حينئذ يكون بطلان اللازم بهذا الامر الضروري لا بما هو المقرر عندهم فتدبر والامر الثالث انه يعلم من تحرير بعضهم ان حاصله
ان المراد بالزمان السابق زمان لا يكون الملكة فيه حاصلة والمراد بالزمان اللاحق زمان حصول الملكة فعلى هذا التقدير يكون حاصل
كلام المحشي انه لو كان الادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه
حاصلة زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان حصول الملكة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه على
تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان حصول الملكة الا
ان يكون بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه حاصلة لان الادراك اللاحق انتفاء للادراك
السابق فان انعكس الامر ايضا يلزم مساواة ادراكات زمان حصول الملكة مع الادراكات الحاصلة في زمان ما كان الملكة فيه حاصلة وان لم ينعكس
الامر كان الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه حاصلة زائدة على ادراكات زمان الملكة واما بطلان اللازم
فلان ما هو المقرر عندهم من تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلاف ما لزم ههنا فانه يدل على ان ادراكات الزمان اللاحق اي زمان
حصول الملكة تكون زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق الذي ما كان الملكة فيه حاصلة بان يحصل في الزمان اللاحق
بممارسة العلوم ملكة يكون الانسان بها قادرا على ان يحصل الادراكات والعلوم زائدة على ما حصل في الزمان السابق الذي ما
كان الملكة فيه حاصلة مثلا اذا حصل الانسان في الزمان السابق عشرة من المسائل فيحصل في الزمان اللاحق بسبب الملكة
الحاصلة فيه ادراكات زائدة على عشرة كما يظهر بالرجوع الى الوجدان ولا يذهب عليك ان في هذا الحاصل ايضا ادلا فيان كل ادراك

المولوي محمد عظيم ١٢٦٠

من ادراکات زمان الملکۃ سوی الادراک الاول یکون بازائہ ادراک من ادراکات ذلک الزمان لامن ادراکات الزمان الذی ماکان الملکۃ حاصلۃ فیہ فح لایستقیم قول المحشی رح اذ علی ہذا التقدیر الخ فبقی الملازمۃ بلا دلیل واما ثانیا فبانہ ان ارید بتزاید العلوم بعد مافیہ ما زیادۃ مجموع ادراکات زمان الملکۃ وادراکات الزمان السابق الذی ماکانت الملکۃ فیہ علی ادراکات الزمان السابق الذی ماکانت الملکۃ فیہ فمسلم ولکن ہذا لاینافی تساوی ادراکات زمان الملکۃ وادراکات الزمان السابق الذی ماکانت الملکۃ فیہ وان ارید بذلک القول زیادۃ ادراکات زمان الملکۃ فقط علی ادراکات الزمان السابق الذی ماکانت الملکۃ حاصلۃ فیہ فقط فممنوع لجواز ان یکون النفس باقیۃ فی البدن بعد حصول الملکۃ زمانا قلیلا او تکون معطلۃ فکیف یکون حینئذ ادراکات زمان الملکۃ فقط زائدۃ علی ادراکات الزمان السابق الذی ماکانت الملکۃ فیہ فقط فلا یلزم بطلان اللازم فلا یلزم بطلان الملزوم وان قلت ان زیادۃ العلوم الموجودۃ فی زمان الملکۃ فقط علی الادراکات الحاصلۃ فی الزمان الذی ماکانت الملکۃ حاصلۃ فیہ ضروریۃ قلت انہ یکون بطلان اللازم ح ضروریا بدیہیا لا کما ہو المقرر عندہم فتدبر والامر الرابع انہ اعترض حسن المحققین رح علی المحشی المحقق بانہ وان سلمنا ان کل ادراک لاحق بازائہ سابق لکن یجوز ان یکون السوابق متعاقبۃ فی الحصول واللواحق مجتمعۃ فاذا فرضنا ان عشرین ادراکا حاصلۃ لنا فی الزمان اللاحق کالیوم مثلا فیکون بازائہا عشرون ادراکا فی الزمان السابق ایضا الا انہ یجوز ان یکون السوابق علی سبیل التعاقب وارتفاعاتہا اعنی الادراکات الموجودۃ فی الزمان اللاحق کالیوم تکون علی سبیل الاجتماع فیکون الادراکات اللاحقۃ زائدۃ علی الادراکات السابقۃ فبطل الدلیل الذی اوردہ المحشی المحقق رح وقد اجیب عنہ بوجوہ الاول ما اوردہ ملک العلماء ادام اللہ فیوضہم بانہ اذا کان الادراک عبارۃ عن زوال الادراک فکل ادراک یکون زوالا لآخر فکما لا یصح اجتماع الادراکات السابقۃ کذلک لا یصح اجتماع الادراکات اللاحقۃ ایضا بل کل لاحق سابق لادراک لاحق فتدبر والثانی ما اوردہ بعض المشاہیر رح وہو ان تعاقب الادراکات السابقۃ ان کان فی الحدوث فلا ضرر لنا فیہ فانہا مجتمعۃ فی البقاء وان کان المراد تعاقبہا فی البقاء فذلک خطاء فاحش فان تعاقبہا فی البقاء انما یکون اذا زال بعض فیحصل بعض ثم یزول ہذا الباقی وہکذا وقتا بعد وقت وہذا خلاف المفروض فان المفروض انہا مجتمعۃ والثالث بان المرتفعات ان کانت موجودۃ معا سابقا قبل تحقق الادراکات اللاحقۃ فح ثبت اجتماع المرتفعات وان لم یکن المرتفعات موجودۃ معا قبل تحقق الادراکات اللاحقۃ فیتحقق ارتفاعات تلک المرتفعات والالزم ارتفاع النقیضین وہو محال واذا تحقق ارتفاعات تلک المرتفعات لزم تحقق الادراکات اللاحقۃ قبل ما فرض تحققہا وہو محال وفیہ انا نختار انہ لم یکن المرتفعات موجودۃ معا قبل الادراکات اللاحقۃ ولا یلزم من تحقق ارتفاعات تلک المرتفعات تحقق الادراکات اللاحقۃ لانہ یجوز ان یکون الادراکات اللاحقۃ عبارۃ عن ارتفاعاتہا المخصوصۃ بزمان ومکان فلا یلزم من عدم وجود المرتفعات الان یکون ارتفاعاتہا متحققۃ ومن ہذا لا یلزم تحقق الادراکات اللاحقۃ فان قیل ان الادراک زوال وانتفاء مطلق لنفس الادراک لا مخصوص بزمان ومحل قلت علی ہذا یبطل الحصر فی الشقوق اذ یبقی حینئذ شق وہو ان یکون الادراک عبارۃ عن الزوال المخصوص ولا یلزم من ابطال کون الادراک عبارۃ عن الزوال المطلق ابطال کونہ عبارۃ عن الزوال المخصوص فلا یحصل المدعی فتدبر قولہ وایضا یلزم الخ ہذا دلیل آخر علی ابطال کون الادراک عبارۃ عن زوال الادراک السابق یعنی انہ یلزم علی ہذا التقدیر ای علی تقدیر کون الادراک عبارۃ عن زوال الادراک السابق اجتماع النقیضین وہما تحقق الادراکات السابقۃ الغیر المتناہیۃ وعدم تحققہا قولہ لانہ لما کان الخ ہذا دلیل للزوم اجتماع النقیضین علی التقدیر المذکور وتوضیح ہذا الدلیل موقوف علی تمہید مقدمۃ اشار المحشی رح الیہا بقولہ لما کان فی قوۃ النفس ادراکات غیر متناہیۃ الخ وتفصیلہا ان للنفس استعدادا وقوۃ للادراکات الغیر المتناہیۃ فی کل آن لا علی سبیل الاجتماع بل علی سبیل البدلیۃ بانہ یمکن للنفس ان تدرک فی ہذا الآن زیدا والا تدرک عمروا والا تدرک خالدا وہکذا وہذا ہو المقرر کما ذکرہ صاحب المطارحات فی ابطال الشق الثانی وقد مر التفصیل فتذکر واذا عرفت ہذہ المقدمۃ فاعلم ان ہذہ المقدمۃ تحکم بان تتحقق بالفعل فی کل آن فی النفس صفات زائلات بادراکات غیر متناہیۃ علی سبیل الاجتماع قبل ہذہ الادراکات الغیر المتناہیۃ التی ہی فی قوۃ النفس لانہ لو لم یوجد الصفات فی النفس قبل ہذہ الادراکات الغیر المتناہیۃ التی ہی فی قوۃ النفس فی کل آن مجتمعۃ فیلزم عدم الاستعداد فی النفس بہذہ الادراکات الغیر المتناہیۃ اذ سبیل البدلیۃ موقوف علی وجود الصفات الغیر المتناہیۃ قبلہا مجتمعۃ فی النفس علی ما قدم ولما کان الادراک والصفۃ مخصوصۃ ہو ادراک آخر حاصل قبلہ کما ہو المفروض فی الشق الاول فیکون تلک الصفات

الغير المتناهية المجتمعة ادراكات فيلزم اجتماع الادراكات الغير المتناهية السابقة قبل هذا الادراك اللاحق الاخير ولما كان كل ادراك لاحق زوالا للادراك
السابق عليه على ما هو المفروض فيلزم ان لا يتحقق شئ من تلك الادراكات الغير المتناهية السابقة لانها ادراكات فيكون كل واحد منها زوالا للسابقة
وهل هذا الا اجتماع النقيضين وهو محال ومستلزم للمحال محال فكون الادراك زوالا للادراك السابق عليه محال ايضا ومن ههنا اندفع ان كون كل
ادراك زوالا لادراك سابق عليه انما يوجب عدم تحقق الزائل به لا عدم تحقق شئ من الادراكات فيجوز ان يتحقق ادراكات غير متناهية ولا يكون
من تلك الادراكات المتحققة بعضها زوالا لبعض حتى يلزم انتفاء الادراكات المتحققة ويلزم اجتماع النقيضين فان قلت لما كان كل ادراك زوالا
للادراك السابق عليه لا يلزم عدم تحقق الادراكات باسرها لان الادراك الاخير يكون متحققا بالبداهة فلا يلزم اجتماع النقيضين قلت ان الكلام في
الادراكات السابقة ويلزم عدم تحقق تلك الادراكات على ذلك التقدير ولا كلام لنا في الادراك الاخير ولا دخل للادراك الاخير في لزوم اجتماع
النقيضين فتفكر ثم اعلم انه يرد ههنا ما اورده بعض الاعاظم رح وتفصيله انا سلمنا ان في قوة النفس ادراكات غير متناهية ويلزم تحقق الادراكات
السابقة بازاء الادراكات اللاحقة التي هي في قوة النفس لكنه لا نسلم اجتماع تلك الادراكات السابقة بالفعل مقدمة على كل واحد من الادراكات
الغير المتناهية التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين بل يجوز ان يكون تحقق تلك الادراكات السابقة التي هي
بازاء ما في قوة النفس من الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب بان يكون اللاحق من الادراكات التي هي في قوة النفس والا السابقة ويكون
هذا السابق الزائل مقدما على ذلك الادراك اللاحق الذي هو زوال هذا السابق وهكذا يكون هذا اللاحق سابقا وزائلا بالادراك اللاحق الآخر من تلك
الادراكات التي هي في قوة النفس وهكذا فلا يلزم اجتماع النقيضين لان زمان تحقق الامر الزائل اي الادراك السابق قبل زمان زواله وزمان عدم
ذلك الادراك السابق هو زمان زواله فزمان التحقق مغاير لزمان العدم فاين الاجتماع ومن ههنا اتضح ما افاده جد جدي كمال الملة والدين قدس الله
اسرارهما لك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب
كلا ما فلا يخفى عليك انه لا يلزم وجودها وعدمها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم
فكيف الجمع انتهى قوله قدس سره تلك اي الادراكات التي هي قبل الادراكات التي هي في قوة النفس قوله قدس سره على هذه اي الادراكات
التي هي في قوة النفس قوله قدس سره وجودها وعدمها الضميران راجعان الى الادراكات التي هي قبل الادراكات التي هي في قوة النفس قوله
قدس سره نعم تحقق الكل اي كل من الادراكات السابقة التي هي بازاء الادراكات التي هي في قوة النفس قوله قدس سره وعدم كل اي كل
من تلك الادراكات السابقة قوله قدس سره فكيف الجمع اي فكيف الجمع للنقيضين فتدبر واجيب عن هذا الايراد بوجهين الاول ما اورده المحقق
البهاري رح وتوضيحه ان هذا القول من المحشي ليس دليلا تاما على اثبات المدعى وهو ان الادراك ليس زوالا للادراك مستقلا في نفسه كما يدل عليه قول المحشي
كما ذكره في الشق الثاني بل غرض المحشي رح من هذا القول انه لو صح المقدمة التي استعملها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من انه يلزم وجود امور
غير متناهية في النفس في الشق الاول اي كون الادراك زوالا للادراك فيلزم استحالة اخرى وهو اجتماع النقيضين تحقق الادراكات وعدم
تحققها فمنع اجتماع الادراكات السابقة كما وقع من المورد منع على تلك المقدمة ولا يرد على المحشي لانه ليس مستدلا لاستدلالا تاما والثاني ان المراد
بكون النفس ذات قوة ادراكات غير متناهية ان لها قوة للادراكات الغير المتناهية في كل آن بالفعل على سبيل البدلية كما تقدم التفصيل فلو فرض ان الادراك الحصولي زوال صفة وهو
ادراك آخر سابق فيلزم ان يكون الادراكات السابقة الغير المتناهية الزائلة بهذه الادراكات مجتمعة في النفس ولا يكفي تحقق الادراكات
السابقة الزائلة بهذه الادراكات على سبيل التعاقب لكون النفس ذات قوة الادراكات الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدل كما عرفت
منا في شرح قوله فللنفس ادراك امور غير متناهية فيلزم اجتماع النقيضين ايضا فتذكر ما سلف فانه ينفعك في كثير من المغلقات قوله والمصنف
لم يرد الشئ الزائل الخ ليس المقصود من هذا القول اعتراضا على صاحب المطارحات بانه يلزم في دليل صاحب المطارحات استدراك
لانه اثبت المدعى وهو كون الادراك حصوليا بابطال نقيضه بالزام المحالين في الشقين حيث اثبت في الشق الاول خلاف المفروض
وهو كون الادراك وجوديا وفي الشق الثاني وجود الامور الغير المتناهية والمص لم يورد الا محالا واحدا هو وجود الامور
الغير المتناهية فليس في كلام المص استدراك لانه لا استدراك في الزام محال مختص باحد الشقين والزام محال آخر بحيث يعم الشقين
بل في هذا البيان فائدة جديدة بل هذا القول دفع دخل مقدر تقريره ان صاحب المطارحات زاد الشئ الزائل بان ادراك الادراك وصفة

سه وجه الاندفاع انه لما كانت الصفات المتحققة السابقة ادراكات وكل واحد منها زوال السابقة فيلزم عدم تحققها ١٢ مولوى محمد على

٢ـه ١ـــــ المولوى محمد عظيم ١٢٦١

٣ـه ١ـــــ مولانا غلام يحيى ١٢٦١

غیر ادراک وابطل کلا شقی الترديد الشق الاول منهما بلزوم استحالة مختصة به والشق الثانی منهما بلزوم استحالة تعم الشقين فاثبت المدعی بعد ابطال
ذینک الشقين ولا يخفى ان اثبات المدعی بهذا النمط لما کان مرتکزا فی الذهن بسرعة ویسرة فکان اولی فلم ترکه المصنف ثم علم اولا ان قوله الامر
الغير المتناهية مسلم لان المفتوحة وقوله یلزم علی تقدیر الخ خبر له وثانیا ان توضیح الدفع ان المصنف لم یرد د الشئ الزائل بين الادراک وصفة
غير الادراک کما فعله صاحب المطارحات لان مبنى کلام المصنف رحمه الله انه علی تقدیر کون الادراک ذو الا الامر یلزم قطعا ان یکون فینا امور
غير متناهية مجتمعة بالفعل فی نفس الامر بحسب ما فی قوتنا من الادراکات الغير المتناهية فی کل آن علی سبیل البدلیة ولا یخفی ان هذا یحصل علی
کل تقدیر سواء کان ذلک الامر الزائل ادراکا او صفة اخری غیر الادراک فرام المصنف الاختصار وترک الترديد بينهما وان کان فی الترديد بين
الشقين وابطال کل شق علحدة زیادة فائدة لحصول المقصود بالطريق الاخصر والاختصار من شان المتون فلا قدح لا فی ترک الترديد للاقتصار
وقصر المسافة ولا فی اخذ الترديد لزيادة الفائدة ففی عبارة المطارحات حصول المقصود مع زیادة الفائدة وفی کلام المصنف رح حصول المقصود
مع قصر المسافة ولكل وجهة هو موليها وکل حزب بما لديهم فرحون ولک ان تقول ان بيان المصنف قوی تام من البيان الذی ذکر
فی المطارحات لان مبنى کلام صاحب المطارحات الترديد بين الشقين والاستحالة التی ابطل صاحب المطارحات بها الشق الاول لا یتم بلا تاویل فاعرض
المصنف عنه وبنى کلامه علی الاستحالة التی ورودها عام وتام غير محتاج الى التاويل فتامل وممایجب ان یعلم انه لما ادعى المصنف سابقا ان الزائل
عند العلم بهذا ای بزید مثلا غير الزائل عند العلم بذلک ای بعمرو مثلا فاستدل عليه بقوله والا ای وان لم یکن الزائل عند العلم بزید مثلا مغايرا للزائل
عند العلم بعمرو مثلا بل اتحد الزائلان لكان العلم باحدهما کزید مثلا عین العلم بالآخر کعمرو مثلا والتالی باطل لضرورة تغاير العلمين فالمقدم مثله ووجه
الملازمة ان الزائل لما کان واحدا عند العلمين کان العلم بهذا عين العلم بذلک بلا شبهة قوله وذلک لان الخ هذا دفع اعتراض مقدر يرد علی
قول المصنف والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وتقریره انه لا یلزم من کون الزائل عند العلم بزید متحدا مع الزائل عند العلم بعمرو ان
يتحد العلمان المذکوران لانه یجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان یکون احدهما علما لزید مثلا والآخر منهما علما لعمرو مثلا فبحسب الزوالین
يتعدد العلمان فلا یلزم علی تقدیر اتحاد الزائل اتحاد العلمين وتوضيح الدفع ان ذلک ای کون العلم باحدهما عين العلم بالآخر عند اتحاد الزائل
ثابت لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد فاذا زال عند علم زید امر فذلک الامر بعينه لو زال عند علم عمرو ایضا فلا یخلو اما ان يعرض لذلک الزائل
زوال آخر يكون هو علم عمرو اولم يعرض لذلک الزائل زوال آخر بل الزوال الذی کان الامر الزائل زائلا به عند علم زید حاصل عند علم عمرو ایضا
علی الاول یلزم ان یکون للزائل الواحد زوالان وهو باطل وعلی الثانی یلزم اتحاد العلمين لان الزائل فی کلا العلمين وکذا الزوال فیهما
متحد فيستلزم هذا الاتحاد لا تحاد العلمين وهو المطلوب بقی مطالبة البرهان علی ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ولا یکون
له زوالان لا علی طريق الجمع ولا علی طريق التعاقب فنقول اما الاول فلما افاده استاذ المحققين رح وهو ان الزوال ليس الا معنى
مصدريا والمعنى المصدری وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده ولما کان المنسوب اليه ای الزائل واحدا یکون المنسوب
ای الزوال ایضا واحدا دون الاثنين فلا یکون للشئ الواحد زوالان علی طريق المعية لا یقال یجوز ان یکون للزائل الواحد جهات واعتبارات
متعددة مختلفة کالعلم بالکنه والعلم بالوجه وغيرهما ويعرض له الزوالات باعتبار تلک الجهات فثبت التعدد فلا یلزم اتحاد العلمين فان الزوال
المتعلق بالزائل بحسب جهة علم لزید والمتعلق به بحسب جهة اخرى علم لعمرو لانا نقول فالزوال ح تعلق حقيقة بجهة جهة والجهتان متغایرتان
فليس اتحاد الزائل ح فتدبر واما الثانی فلان الزائل الواحد لو کان له زوالان علی سبیل التعاقب فالزوال الثانی اما ان يتعلق بالزائل
حين بقاء الزوال الاول بان لا یعود الزائل یلزم ان يتحقق العدم بالشئ الذی هو معدوم محض وهذا غير معقول واما ان يتعلق
الزوال الثانی بالزائل بعد تحقق الزائل ووجوده ثانيا بان يوجد الزائل بعد الزوال ثم يزول مرة اخرى فیلزم اعادة المعدوم بعينه
وهو محال فان قلت انا نختار الشق الثانی ولا یلزم اعادة المعدوم الا اذا ارتفع عدمه مطلقا وارتفاع العدم المطلق لا یلزم من
ارتفاع العدم الخاص کما لا یخفی قلت لما ارتفع العدم الخاص عن ذلک الزائل صار موجودا فیلزم اعادة الوجود والمعدوم بلا شبهة
فتدبر واورد الدليل المشترک بين عدم امکان الطريق الاول وعدم امکان الطريق الثانی انه لو لم یکن للزائل الواحد زوال واحد بل کان للزائل
الواحد زوالان سواء کانا مجتمعين او متعاقبين فی زمانين لزم بطلان الحصر العقلی بين الشئ وسلبه ای نقیضه والتالی باطل بالضرورة

۵/ مولانا حسن ...

فالمقدم مثلا اما الملازمة فلانه يجوز ان يكون ذلك الشيء مسلوبا بسلب آخر وزائلا بزوال آخر ممتازا عن الزوال الاول فيرتفع الانسان ويرتفع بعض
الخاص بجواز كونه مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول فتفكر قال بعض المشاهير هذا اشد بداهة من قولنا الوجود ليس له الا وجود واحد
وذلك لان الشيء اذا تقرر يقع في الوهم انه يجوز ان يحصل فيه وجودات كما يحصل فيه اوصاف متعددة وان كان هذا الوهم باطلا صريحا والشيء اذا
زال لم يبق فيه ما يعرضه زوال آخر انتهى قال في حاشية الحاشية على قوله وذلك لان الخ ولا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم
نفس الزوال ولا يحتاج اليه في صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير يقال للزائل الواحد زوالان فالعلم بذلك هو الزائل بزوال والعلم بهذا
ذلك الزائل بزوال آخر انتهت قوله فيها هذا البيان يعني ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد قلنا افاد بعض الاعلام رحمه الله
ان المراد بهذا البيان البيان الذي اتى به المصنف في ابطال الازالة لا العلم وجهه قوله فيها مختص الخ توضيحه انه اذا كان
العلم عبارة عن نفس الزوال دون الزائل فيرد المنع على الملازمة التي ادعاها المص بقوله والا لكان العلم باحدهما الخ بانه لا يلزم من اتحاد الزائل عينه
اتحاد العلمين لجواز ان يكون لزائل واحد زوالان وكل زوال علم الشيء فهما علمان فيحتاج لدفع المنع المذكور الى هذا البيان يعني ان الزائل الواحد ليس
له الا زوال واحد قوله فيها ولا يحتاج اليه الخ توضيحه انه لو كان العلم عبارة عن نفس الزائل دون الزوال فلا يحتاج الى هذا البيان لانه لما كان الزائل
واحدا اتحد العلمان قطعا لكون العلم عبارة عن الزائل نفسه فلا يحتاج الى قوله وذلك لان الزائل الخ قوله فيها اذ على هذا التقدير الخ علة بقوله لا يتوهم و
توضيحه ان الاستدلال بان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ليس مختصا بصورة كون العلم نفس الزوال بل يحتاج اليه في صورة كون العلم نفس
الزائل ايضا لانه على هذا التقدير اي على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الزائل ايضا يتوجه المنع على الملازمة التي ادعاها المص بقوله والا لكان العلم الخ
فيقال لا يلزم اتحاد العلمين عند اتحاد الزائل لانه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان فالعلم بذلك اي بزيد مثلا يكون عبارة عن الزائل من
حيث كونه زائلا بزوال والعلم بهذا اي بعمرو مثلا يكون عبارة عن ذلك الزائل من حيث كونه زائلا بزوال آخر فاتحد الزائل مع انه لا يلزم
اتحاد العلمين فيحتاج في دفع هذا المنع ورفع هذا الاحتمال الى قوله وذلك لان الزائل الواحد الخ فالاحتياج الى المقدمة التي اوردها المحشي رح ثابت
على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الزائل او عن الزوال فارتفع التوهم ثم اعلم انه قد يستدل على ابطال كون العلم عبارة
عن نفس الزائل بانه لو كان العلم عبارة عن نفس الزائل لزم ان يكون العلم لا شيئا محضا غير قائم بالنفس ولا منتزعا عنها لان الزائل
معدوم محض ولا شيء بحت غير قائم بموضوع ولا منتزع عن موضوع فح يكون اتصاف النفس به ممتنعا وهذا التالي مخالف لما تقرر في مداركهم
من ان العلم من الصفات التي تحدث في النفس وتكون موجودة فيها وتقوم فيها وتتصف بها النفس فالمقدم ايضا باطل قوله لا قول الخ هذا شروع
في الدليل الآخر على ان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا تمهيد مقدمة مسلمة عندهم قد بينها المحشي رح بقوله العلم
بهذا الخ توضيحها ان العلم بهذا اي زيد مثلا لا يجامع العلم بذلك اي عمرو مثلا حدوثا في آن واحد وان كانا مجامعين بقاء يعني انه ليس اذا حدث في
النفس في آن علم زيد مثلا ففي ذلك الآن يحدث علم عمرو وايضا في النفس مجامعا ومقارنا له بل يمكن ان يحصل علم زيد في آن ثم بعده في الآن الآخر
يحصل علم عمرو قوله لما اشتهر الخ دليل للمقدمة الممهدة المذكورة سابقا توضيحه انه قد اشتهر ان النفس في آن واحد لا تطيق على ان تتوجه تفصيلا
الى شيئين متغايرين والعلم يكون بالتوجه فلا يحصل العلمان للنفس في آن واحد معا اصلا فقد ثبت ان العلم بزيد لا يجامع العلم بعمرو بحسب الحدوث
اي لا يحدثان في آن واحد بل يحدث احدهما في زمان والآخر يحدث في الزمان الآخر وهو المقصود المطلوب ثم اعلم اولا ان في قول المحشي رح
اشتهر الخ اشارة الى ما قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وتوضيحه ان الجمهور وان تشبثوا بان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين
الا انه ليس لهم على هذا الامر برهان قوي وغاية ما لهم فيه البداهة حيث قالوا انا نجد من انفسنا انا اذا توجهنا الى ادراك شيء فيتعذر في تلك
الحالة في ذلك الآن التوجه الى ادراك شيء آخر والامر الواقعي ان الخيال لا يقدر على استحضار امور كثيرة في آن واحد بل على سبيل الترتيب
واما النفس فتقدر على ذلك فتعذر التوجه الى الشيئين مفصلا في آن واحد ليس عائدا الا الى الخيال لا الى النفس فاشتبه على القوم
العلم العقلي بالعلم الخيالي حتى اثبتوا ما هو حكم الخيال للعقل ولا ريب في ان الادراك الخيالي والادراك العقلي متغايران حتى اذا قلنا
الانسان ناطق احاط عقلنا بمفهومات هذه الالفاظ وحصل في خيالنا امر مطابق لهذه الالفاظ في الترتيب اذا بدلنا وقلنا الناطق انسان
فما هو المحاط بادراك العقل لا يتبدل اما ما هو حاصل في الخيال فينقلب فثبت التغاير بين العلم الخيالي والعلم العقلي وثانيا

ان المتاخرين استدلوا على ان النفس في آن واحد تتوجه الى شيئين بدلائل منها انا اذا حكمنا على زيد بالقيام فلا بد حين الحكم من ان يحضر الطرفان
المحكوم عليه والمحكوم به لانه لو لم يكن حضور الطرفين حين الحكم فاما ان يكون الطرفان مذهولا عنهما حين الحكم او منسيا عنهما فيجوز الحكم على ما هو مذهول
او منسي وهو باطل ولا ريب في ان آن الحكم آن واحد فقد ثبت حضور الطرفين وتوجه النفس الى الشيئين معا في آن واحد وفيه انا سلمنا ان
الطرفين حاضران في ذلك الآن والنفس تتوجه اليهما فيه لكن لا نسلم انهما حاضران تفصيلا والتوجه اليهما تفصيلي لم لا يجوز ان يكونا حاضرين اجمالا
ويكون التوجه اليهما اجماليا وما اشتهر معناه ان النفس لا تتوجه الى شيئين في آن واحد تفصيلا فلا بطلان له وقال المحقق السنديلي يجوز ان الملاحظة
تكون الى طرف في آن ثم الى الطرف الآخر في آن آخر مع بقاء الملاحظة الاولى فاجتمع الشيئان في النفس بقاء لا حدوثا في آن والمحال ما هو
يكون حدوثا فان المراد بقولهم ان النفس لا تتوجه الى شيئين ان النفس لا يمكن توجهها الى شيئين حدوثا في آن واحد بان يحدث التوجه
اليهما معا في آن واحد ومنها ان الحدس عبارة عن انتقال الذهن من المطالب الى المبادي المفصلة المتعددة دفعة في آن واحد ابتداء
لا بقاء فقد حدث ملاحظة المبادي ابتداء في آن واحد فان اختلج في صدرك انه ليس في الحدس ملاحظات كثيرة تتعلق بكل واحد من المبادي
المفصلة معا في آن واحد بلا تعاقب وترتب في تلك المبادي بل في الحدس سنوح وحضور للصورة الوحدانية الاجمالية للمبادي المرتبة فليس في
الحدس تعدد وتكثر في اللحاظ فازجر بما قد اورده الفاضل الرامفوري بقوله ان المبادي في حالة الحدس ان كانت مشتملة على النسبة الحكمية فالنفس
تنتقل من تصديق المبادي الى تصديق المطالب في آن واحد تفصيلا لا اجمالا وان لم تكن مشتملة عليها فلا تنتقل النفس من تصديق المبادي الى تصديق
المطالب وهو خلاف المفروض وخلاف الواقع ايضا انتهى فتدبر ومنها انا اذا تصورنا الانسان بحده اي الحيوان الناطق فلا يكون العلم باحد اجزاء ذلك
الحد كالحيوان او الناطق مفيدا للعلم بتمام حقيقة الانسان فلا بد من حصول العلم بجميع اجزاء ذلك الحد لتحصيل العلم بتمام حقيقة الانسان فقد توجه النفس
في آن تصور المحدود بالكنه الى جميع اجزاء ذلك الحد وهذا مناف لما اشتهر وفيه على قياس ما مر انه قد حصل اولا العلم بالحيوان ثم بعده حصل العلم بالناطق ثم حين الانتقال من
هذا الحد الى ذلك المحدود قد صارت النفس متوجهة الى جميع اجزاء الحد لكن اجمالا لا تفصيلا فلا منافاة لما اشتهر من انه لا توجه للنفس في آن
واحد الى شيئين تفصيلا ومنها ان استخراج النتيجة واكتسابها مع الغفلة عن احدى المقدمتين باطل فلا بد حال الاكتساب والاستخراج من
ملاحظة المقدمتين الصغرى والكبرى وحضورهما عند النفس فقد ثبت التوجه للنفس الى المقدمتين والحكمين في آن الاكتساب واستخراج النتيجة وفيه
ان ما اشتهر معناه انه لا يتوجه النفس الى شيئين في آن واحد بالتوجه التفصيلي بحيث يمتاز كل واحد من الشيئين عن الآخر بالامتياز التام
واما مقدمتا النتيجة فتلاحظان حال اكتساب النتيجة واستخراجها اجمالا لا بحسب التفصيل والامتياز والتوجه الاجمالي الى الشيئين لا ينكر كيف واذا
رأينا جدارا ابيض يحصل لنا بلا شبهة علم اللبنات التي قد اختلطت وتماست وهذا العلم ليس الا بالاجمال وبالجملة ما يوجد هو التوجه الاجمالي الى
شيئين في آن وما ينكر هو التوجه التفصيلي الى الشيئين في آن واحد ويمكن ان يقال ان المقدمتين لو كانتا ملحوظتين اجمالا بلحاظ واحد
فلا تلاحظ النسبة فيهما فتكونان في حكم المفردات والمفردات لا يتعلق بها التصديق فكيف تكون تلك المقدمات مفيدة للتصديق ومنتجة
للنتيجة فتدبر ومنها ان الله سبحانه تعالى والعقول المفارقة عن المادة لا يمكن ان يكون امر من معلوماتها حاصلا بالقوة بل جميع المعلومات
حاضرة وحاصلة لهم بالفعل في كل آن فبطل ما اشتهر وقد جعل المحقق البهاري هذا الاستدلال من الحجة القاطعة وفيه على ما ادى اليه فكري ان
ما اشتهر هو استحالة توجه النفس الى الشيئين في كل آن والنفس هو الجوهر المجرد عن المادة في ذاته المقارن لها في فعله ولا ريب في ان الله تعالى
ليس بنفس ولا العقول نفوسا فلا يستحيل توجهه ولا توجههم الى الاشياء في آن فكيف بطل ما اشتهر أليس لك شعور بان الكلام القديم قائم بذاته
تعالى دفعة وجميعا من غير ان يترتب اجزائه وتتعاقب والا فلا يكون ما هو متاخر قديما ولا شبهة في انا لا نقدر على مثل ذلك نفس على
هذا هذا التوجه ايضا فله تعالى توجه دفعة الى الامور وليس مولانا القاضي السنديلي انكر التوجه في العلم بزعم انه لو لزم التوجه في العلم
لزم توجه الباري سبحانه تعالى الى امور غير متناهية في آن وهو باطل ولا يخفى عليك ان الحق المسلم ان الباري تعالى متوجه الى
الامور الغير المتناهية والا لزم كونه ساهيا او غافلا تعالى عنه علوا كبيرا ولا شبهة في ان التوجه لازم للعلم فانه لا بد في العلم
من المعلوم بحيث يصح التفات النفس اليه فتامل ومنها ان النفوس الناطقة لما تفارق الابدان فيكون جميع كمالاتها حاصلة
لها بالفعل ولا يكون لها كمال متوقع فالكل حاضر عندها في كل آن فانهدم اساس ما اشتهر بينهم وفيه ان ما اشتهر بينهم معناه ان النفس لا تتوجه الى شيئين

فی آن مادام لها تعلق بالبدن وتلوث بالکدورات ولما لم یکن لها تعلق بالبدن وتفارق من الابدان فلا شبهة فی اجتماع کمالاتها وحضورها بالفعل
فی کل آن فلا ینهدم اساس ما اشتهر ومنها ما اورده ملک العلماء مد ظله من انا لا نم امتناع التوجه الی شیئین فی آن واحد کیف وانا کثیرا ما نشاهد
شیئا ونلتفت الیه باعتبار المشاهدة واذا سمعنا فی اثناء ذلک لا التفات شیئا آخر نسمعه وندرکه بحیث لا ینقطع ذلک الالتفات بل کثیرا
ما یتکلم اشخاص کثیرة دفعة ونسمع کلام کل واحد منهم ونفهمه والانکار مکابرة صرفة ویمکن ان یقال ان بناء هذا علی الغفلة من سرعة انتقالات
الالتفات فتدبر قوله فلو کان الخ وتوضیحه انه اذا تقرر ان العلمین لا یجامعان حدوثا فی آن واحد فلا یتحقق العلمان الا فی آنین والا لزم
توجه النفس الی شیئین فی آن وهو محال کما مر فحینئذ لو کان الزائل عند العلم بهذا ای زید مثلا الحاصل فی آن عین الزائل عند العلم بذلک
ای عمرو مثلا الحاصل فی آن آخر فلا یخلو اما ان یعود الزائل بعد کونه زائلا بالعلم زید فی آن آخر وصار موجودا ثانیا ثم زال بالعلم عمرو فتخلل
الوجود بین ذینک الزوالین فح یلزم اعادة المعدوم بعینه لان الزائل المعاد لیس مغایرا للزائل الاول والا لم یکن الزائل عند العلمین واحدا
شخصیا بل صار متعددا فیلزم کون الزائل عند العلم بهذا غیر الزائل عند العلم بذلک وهذا خلاف المفروض فلا بد ان یکون الزائل المعاد عین الزائل
الاول وهو اعادة المعدوم واما ان لا یعود الزائل بعد زواله بالعلم بزید فح لا یخلو اما ان یتعلق بذلک الزائل زوال آخر عند علم عمرو سوی الزوال
الذی تعلق به عند علم زید او لا یتعلق بذلک الزائل زوال آخر عند علم عمرو بل یکفی الزوال الاول الذی تعلق بذلک الزائل عند علم زید للعلم بعمرو
ایضا وعلی الاول یلزم ان یکون اعدام الزائل غیر الاعدام الاول فیکون الزائل الاول منعدما بعدمین متغایرین فی زمان واحد وعلی الثانی
یلزم ان یستوی حال العلم الثانی ای ادراک عمرو وحال ما قبله لان ما قبل علم عمرو قد کان فیه هذا الزائل بزوال وعند علم عمرو ذلک الزائل
مع ذلک الزوال باق الآن کما کان فتساوی الحالان ولا ریب فی ان اللوازم الثلث کلها باطلة اما الاول فلاستحالة اعادة المعدوم بعینه
کما مر واما الثانی فلان الزوال بمعنی مصدری تعدده ووحدته تابع لتعدد المنسوب الیه ووحدته ولما کان المنسوب الیه یعنی الزائل واحدا فکیف
یتصور تعدد الزوال وتکثر العدم واما الثالث فلبداهة ان حال العلم الثانی وما قبله لیسا بمتساویین والا لضاع العلم الثانی ولم یفد واذا بطل
اللوازم فقد بطل الملزوم فقد ثبت ان الزائل عند العلم بهذا ای زید مثلا غیر الزائل عند العلم بذلک ای عمرو مثلا فیلزم تعدد الزائلات بعدد تعدد
الادراکات وهو المطلوب وهذا التوضیح انما هو علی تقدیر کون قوله او اعدامه باو الفاصلة العاطفة معطوفا علی قوله اعادة المعدوم کما هو
فی النسخ المعتمدة علیها واما اذا کان ذلک القول باذ التعلیلیة کما هو فی بعض النسخ فیکون ذلک القول دلیلا علی لزوم اعادة المعدوم وحاصل
حاصل الکلام انه لو کان الزائل عند العلم بهذا ای زید مثلا عین الزائل عند العلم بذلک ای عمرو مثلا لزم اعادة المعدوم بعینه اذ لا بد
للعلم بهذا ای زید مثلا من زوال وعدم وکذا لا بد للعلم بذلک ای عمرو مثلا من زوال وعدم آخر والزوالان متغایران حقیقة والا ای
وان لم یکن الزوال الثانی غیر الزوال الاول بل یکون الزوال الثانی عین الزوال الاول استوی حال العلم الثانی وما قبله لان الزائل
والزوال متحد فی الحالین وهو باطل فلا بد من تغایر الزوالین وقد بطل من المقدمة الممهدة الاجتماع بین العلمین حدوثا فلا یتصور تعلق
الزوالین بزائل واحد معا فلا بد من ان یکون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم صار موجودا ثم صار معدوما بالعلم الثانی وهذا اعادة
المعدوم بعینه وهو محال وهذا المحال انما نشاء من کون الزائل عند العلم بهذا عین الزائل عند العلم بذلک فهو یکون باطلا وهو المقصود
ولا یخفی علیک ما فی هذا من الخلل وهو ان قوله اذ لا یصح تعلیلا لقوله یلزم اعادة المعدوم اذ التعلیل یجب ان یکون مستلزما لما هو تعلیل
له وقوله اذ اعدامه الخ لا یستلزم اعادة المعدوم بل یستلزم خلافه لانه لما کان العدم الثانی غیر العدم الاول والاعدام لا تتمیز الا بملکاتها
فلا جرم یکون الزائل الثانی ایضا غیر الزائل الاول فلا یلزم اعادة المعدوم بقی ههنا امر وهو ان الثابت بالمقدمة الممهدة لیس الا بطلان
مجامعة العلمین حدوثا لا بطلان مجامعة العلمین بقاء فیجوز ان یکون الامر الواحد ای الزوال الواحد بحسب الحدوث علما لشیء ویکون ذلک
الامر بحسب البقاء علما لشیء آخر ویجتمع ذانک العلمان حالة البقاء فلا یلزم تخلل الوجود ولا یلزم اعادة المعدوم علی انه لقائل
ان یقول انه یجوز ان یکون للزائل الواحد زوالان یکون احدهما علما لزید والآخر علما لعمرو ولو اجتمعتین فی دفعة
بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد لیس له الا زوال واحد قلنا انه علی هذا لا یکون هذا الدلیل دلیلا آخر مستقلا وهو
خلاف سوق کلام المحشی رح وما قال المحقق البهاری من ان او الفاصلة سخیف فلعل وجه السخافة ما قیل من انه لو قرر قول السید الزاهد

سخ شخصین في آن واحد ١٢ منه
مولانا غلام يحيى ١٢

او اعدامه غير الاعدام الاول باو الفاصلة لكان معطوفا على قوله اعادة المعدوم مع عدم ذكر كلمة اما في المعطوف عليه ومن المعلوم المتقرر انه اذا
عطف شيء باو يستحسن ذكر كلمة اما في المعطوف عليه قال المصنف فيلزم تفريع على ما تقدم يعني انه لما ثبت ان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا
مغاير للزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا فيلزم ان يكون فينا امور مجتمعة بالفعل غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله واما الملازمة فبينها المصـ
بقوله بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية يعني ان لنا قوة على ادراك الامور الغير المتناهية ولا بد لكل ادراك من زائل لا يصير
الامر الواحد كافيا للادراكين فضلا عن الادراكات فيكون بازاء كل ادراك امر فلا بد من ان يكون فينا امور غير متناهية يزول امر من هذه
الامور عند ادراك امر واما بطلان اللازم فسيجيء في كلام المصـ فانتظره مفتشا ثم اعلم ان ما قال المصـ من ان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية
لاربع صور بحسب النظر احدها ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل وليس هذا مراد المصـ اذ يابا فيه لفظ القوة لما بين القوة والفعل
من المنافات وثانيها ان للنفس ادراكا واحدا بالفعل متعلقا بامور غير متناهية بالاجمال وهذا ايضا ليس بمراد لما مر انفا وثالثها ان ادراكات النفس
على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية اي لا ينتهي القوة الادراكية الى حد لا تدرك النفس شيئا بعده بل بعد كل ادراك تتمكن على
ادراك آخر ورابعها ان النفس تقدر على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية في كل آن وهذا المعنى الرابع هو المراد ههنا من كلام المصـ بالتحقيق و
ان اراد المحشي المحقق المعنى الثالث من كلام المصـ واورد عليه المنعين الآتيين قوله حاصله الخ محصله ان الادراك لما كان عبارة عن زوال امر جوهرا
كان ذلك الامر او غيره او ادراكا كان او غيره فلا ريب في ان يكون ذلك الامر الزائل موجودا قبل ذلك الادراك حتى يتعلق الزوال بذلك
الامر فالزائل لا يصير زائلا الا اذا كان موجودا ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية بمعنى ان ادراكنا لا يقف عند حد يعني ان اي
مرتبة من الادراكات تحصل للنفس يمكن حصول ادراك ومرتبة اخرى بعدها وهكذا فلا يقف الادراك على حد لا يمكن الزيادة عليه فلا محالة
يكون تلك الامور الغير المتناهية الزائلات موجودة في النفس مجتمعة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يكون
كل واحد من هذه الامور الغير المتناهية زائلا حين تعلق الزوال به فيلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس وهذا هو المطلوب قوله
اي ادراكنا غير واقف الخ تفسير لقوله بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية اشعر به الى انه ليس المراد من كلام المصـ بحسب ما في
قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل اذ من الضرورة انه غير ممكن للنفوس على ان ههنا فيه
لفظ القوة كما مر بل المراد من ذلك الكلام الادراك اللاتقفي قوله وقد يمنع الخ قد اورد المحشي منعين مفصلين احدهما على قوله اي ادراكنا
غير واقف عند حد وقد صدره بقوله تارة الخ وتوضيحه انا لا نسلم ان الادراك غير واقف عند حد بل نقول ان الادراك واقف عند حد لا يتجاوز
عنه لما قد تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود والرياضات وهو الشيخ العارف علاء الدولة السمناني انه لا ترقي للنفس في الادراك في
النشاة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن وهو عند الموت فقد وقف الادراك عند حد واجل مسمى وهو الموت فلا يتجاوز الادراك
عن ذلك الحد فاين اللاتقفية ثم اعلم اولا ان ائمة الكشف والشهود من كان لهم المكاشفات والمشاهدات حتى لا يكون الاغطية الجسمانية فيهم
كافة عن العلم والادراك وهم الكملة من الحكماء والعرفة من الاولياء كثرهم الله تعالى وثانيا ان قوله بعض ائمة الكشف اشعار بخلاف البعض
فان الشيخ الاكبر خليفة الله في الارضين الشيخ محي الدين ابن العربي قد ظهر له في الكشف الترقي للنفس بعد الموت في العلوم كلها حتى في العلم
بالله ذاته واثبته في فصوص الحكم حيث قال في الفص الشعيبي ما حاصله انه اذا انكشف الغطاء انكشف الحق سبحانه لكل احد بحسب معتقده وقد ينكشف
الحق بخلاف معتقده قال الله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فالعاصي من غير توبة اذا مات وقد كان مرحوما عند الله تعالى
بعنايته فالمعتزلي يجد الله غفورا رحيما فبدا للمعتزلي من الله ما لم يكن المعتزلي يحسبه انتهى بالتلخيص والتفصيل لاثبات الترقي بعد الموت في المعارف
الالهية في كتاب التجليات للشيخ المسطور حتى نقل الشيخ فيه حكاية تدل على ثبوت الترقي بعد الموت للنفس في العلوم هي انه قد وقع
المعارضة بين الشيخ الاكبر وذي النون المصري في مسئلة ثبوت الترقي بعد الموت فقال ذو النون آخرا انه فتح لي باب
الترقي بعد الموت وما كان عندي منه خبر فجزاك الله خيرا وثالثا ان بعض ائمة الكشف كعلاء الدولة السمناني لا ينكرون الترقي للنفس
في النشاة الاخرى بحصول العلوم الجديدة مطلقا لانهم قائلون بان لاصحاب الجنة وهم المؤمنون ادراكا بلذات الجنان بما كانوا عملوا
في النشاة الاولى من الاعمال الحسنة والافعال الصالحة فيثابون باللذات بحيث ما رات عين ولا سمعت اذن ولا خطر ذلك على قلب احد سواء كان

سه من منافاة لفظ القوة ۱۲ منه رح
سه ۲ جزاء لما ۱۲ منه رح
سه ... منسوب الى سمنان وهي بلدة ... ۱۲ منه

سواء كانت اللذات حسية كما هو بظاهر النصوص من الولدان والحلل الفاخرة والانهار الجارية والحور والقصور وغيرها او لذات عقلية كما هو عند الحكماء المنكرين بخصوص الجنة او كلاهما معا ويشير اليه كلام الشيخ الرئيس في بعض المواضع ولاصحاب النار وهم الكافرون ادراكا بآلام النيران بما كانوا يكسبون في الدنيا من الافعال القبيحة والاعمال الشنيعة فيعاقبون بانواع العقاب ويعذبون باصناف العذاب سواء كان العذاب من المحسوسات كما هو بظاهر النصوص من لدغ الحيات وغيره وقد صرح به في كلام الامام الهمام الغزالي في احياء العلوم او الماً عقليا من الحزن على عدم بقائه في بني نوعه وغيره كما هو عند الحكماء المنكرين بخصوص جهنم او كلاهما معا وايضا هم قائلون بان الواقع في الكفر والطغيان يعلم ويدرك بطلان عبادة الاصنام والاوثان وحقيقة رسالة رسول المنان وقد ثبت هذا الادراك بالنصوص القطعية من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية فلا قدرة للانكار فيه قال الله تعالى في حق المؤمنين ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وفي حق الكفار ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون بل هم انما ينكرون الترقي للنفس في النشأة الاخرى في العلم بالله تعالى وصفاته فيقولون انه لا حصول للمعارف الالهية بعد الموت حتى يزيد الولاية وكمال العرفان والتقرب الى الله سبحانه فالنفس بعد قطع تعلقها عن البدن ليس لها ترق وعروج في العلوم التي بها الفوز والفلاح والسعادة والنجاح فلا يصير المؤمن وليا والولي نبيا والنبي رسولا بعد الموت بل انما يثاب ويعاقب النفس بالكسب في النشأة الاولى ودار الدنيا من الاعمال الصالحة والافعال القبيحة وقد استدلوا على هذا النفي بقول امير المؤمنين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه لو كشف الغطاء لما ازددت يقينا حاصله انه لو كشف الغطاء وانقطع تعلق النفس عن البدن لما كان اليقين بذات الله وصفاته زائدا بل يبقى كما كان حال الحياة وبالجملة فنمنع كون علوم النفس غير واقفة عند حد مستندا بقول الشيخ العارف علاء الدولة السمناني مما لا ينبغي ان يصغى اليه فان قلت لم لا يجوز ان يكون المشتهيات لاهل الجنة والمستقبحات لاهل النار غير مدركة فلا يكون الادراكات غير واقفة عند حد قلت من الضروريات ان وجدان الم النار ولذة النعيم لا يكون بدون الادراكات قوله وتارة اخرى بالاحتمال لتفصيله الثاني على قوله فلتلك الامور الغير المتناهية تكون موجودة بالفعل قبل جميع الادراكات بعد تسليم ان للنفس قوة ادراكات غير متناهية بحيث لا تقف عند حد وتوضيح هذا المنع انه قد يمنع وجود جميع الامور الغير المتناهية بالفعل فيقال انا وان سلمنا ان للنفس قوة ادراكات غير متناهية بحيث لا تقف عند حد لكن لا نسلم انه لا بد من ان يكون جميع الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل مجتمعة قبل جميع تلك الادراكات لانه على تقدير كون العلم بهذا الامر لا يلزم الا تقدم كل امر زائل على العلم الذي بعد زوال ذلك الامر فيكفي تحققها متعاقبة وليس تقدم جميع الامور الزائلات الغير المتناهية على كل واحد من الادراكات التي هي بعد الزوالات لها ضروريا فلا يلزم تحقق الامور الغير المتناهية بالفعل في الذهن على سبيل الاجتماع فلا يثبت المطلوب وبالجملة ان المحال وهو وجود الامور الغير المتناهية بالفعل غير لازم واللازم وهو وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد غير محال ثم اعلم ان معنى قول المحشي بان في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية ان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية في كل آن ففي كل آن يمكن للنفس ان يتحقق فيه كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية على وجه البدل يعني انه يمكن ان تدرك زيدا في آن وان لم تدرك زيدا يمكن ان تدرك عمروا في هذا الآن وكذا يمكن كل ادراك من ادراكات الامور الغير المتناهية في ذلك الآن بحيث ان لم تدرك كل واحد منها تدرك الامر الآخر بدله ولما كان الادراك عبارة عن العدم اللاحق للامر فلا بد من ان يكون ذلك الادراك بعد وجود ذلك الامر بالفعل ولا بد من ان يكون لكل ادراك من ادراكات الامور الغير المتناهية زائل يكون غير الزائل للادراك الآخر فيلزم ان يكون فيها امور غير متناهية اي زائلات بالفعل مجتمعة في آن واحد حتى يمكن لنا حصول ادراكات الامور الغير المتناهية على وجه البدلية بزوال هذه الامور الزائلات بدلا اذ لو لم يوجد جميع الزائلات بالفعل في آن واحد لم يمكن ادراكات الامور الغير المتناهية للنفس في كل آن على وجه البدلية مثلا لو وجد زائل لادراك زيد في آن ولم يتحقق في هذا الآن زائل لادراك عمرو مع ان ادراك عمرو ممكن في هذا الآن جزما والممكن لا يلزم من فرض كونه واقعا محال وههنا لو فرض بدل ادراك زيد وقوع ادراك عمرو في هذا الآن ولم يوجد زائل لادراك عمرو فيلزم وجود الزوال بغير الزائل وهو محال قطعا على هذا التحقيق قد استقام كلام الماتن على اكمل وجه واندفع ايراد المورد من المحشي اما الاول فبان يقال ان انقطاع الادراكات بعد قطع تعلق النفس عن البدن مسلم لكن لا يضرنا لانه لما كان للنفس قوة ادراكات امور غير متناهية على وجه البدلية في آن واحد فيجب ان يتحقق بحسبها امور غير متناهية فيها بالفعل واما المنع الثاني فتقرير سقوطه ظاهر وقد اعترض المحقق البهاري

بما حاصله انا لا نم لزوم تحقق الامور الغير المتناهية اي الزائلات بالفعل بل يوجد في كل زمان واقع بين آنين امر واحد صالح لان يكون زائلا بالزوالات اي الادراكات الغير المتناهية الممكنة على وجه البدلية في آن بعد ذلك الزمان فيمكن تعلق الزوالات الغير المتناهية على وجه البدلية لذلك الامر الواحد فادراك زيد زوال له ولو فرض بدله ادراك عمرو فهو زوال لذلك الامر وهكذا فتقدم الزائل الواحد يكفي لعروض زوالات غير متناهية على وجه البدلية وفيه انه ح ادراك زيد زوال ذلك الامر الواحد وكذا ادراك عمرو زوال ذلك الامر الواحد وهكذا فلو فرض في آن مثلا ادراك زيد وزوال ذلك الامر فلزم ان يتحقق في هذا الآن جميع الادراكات لان ادراك كل شئ عبارة عن زوال ذلك الامر الواحد وهذا كما ترى وقال اشرف الاماجد ان كل ادراك ممكن للنفس في كل آن بالامكان الذاتي والممكن الذاتي قد يكون ممتنعا بالغير فلم لا يجوز ان يكون بعض الادراكات ممتنعا لعدم تحقق زائله قبله فلا يلزم وجود الزائلات مجتمعة في النفس فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل فان قلت ان المراد من الامكان الامكان الاستعدادي ولا ريب في ان للنفس استعداد لتحصيل كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية على وجه البدلية في كل آن فح لا بد من ان يكون جميع الزائلات الغير المتناهية موجودة على سبيل الاجتماع وهو المطلوب قلت ان اريد باستعداد النفس ان لا يكون لها حالة منتظرة فهو ممنوع كيف والعلوم النظرية موقوفة على امور اخرى كالفكر والنظر وحصول المبادي اولا وان اريد غير ذلك فمسلم لكنه لا يعطي نفعا ولا يحصل منه المطلوب والمدعى كذا افيد من تحرير حسن المحققين رح وقال البعض في دفع المنع الثاني من المحشي انه على تقدير كون الادراك زوالا لامر جنس الوجود مقدم على جنس عدمه الطاري اللاحق ولا يتصور تقدم جنس الوجود على جنس عدمه الطاري اللاحق الا بان يتقدم جميع الامور الزائلات على كل واحد من الادراكات وح يحصل المقصود وفيه ما لا يخفى فانه ان اريد بتقدم جنس الوجود على جنس عدمه الطاري تقدم مجموع افراد الجنس الاول على مجموع افراد الجنس الثاني فغير مسلم بناء على ما قال الحكماء في مسئلة ربط الحادث بالقديم بان في الدورات الفلكية سلسلتين سلسلة الاشواق وسلسلة الحركات وللافلاك شوق جزئي يتقدم ذلك الشوق على دورة جزئية خاصة ولا يلزم تقدم جميع الاشواق على جميع الدورات وان اريد تقدم كل واحد من افراد الجنس الاول اي جنس الوجود على كل واحد من افراد الجنس الثاني اي جنس العدم فمسلم لكن لا ينفع لانه لا يلزم منه تقدم جميع الامور واجتماعها في النفس حتى يلزم المحال فتدبر وقد يستدل على تحقق الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل بانه لو كان العلم بالزوال لكان بين العلم والجهل تقابل ولما ارتفعا عن الجمادات لا يكونان متقابلين بالايجاب والسلب اذ من شرط المتقابلين بالايجاب والسلب ان لا يكون شئ خاليا عن احدهما ولما لم يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر بطل التضايف بينهما ولما لم يرتفعا عن موضوع قابل ومحل صالح فلا يكون بينهما تضاد لان المتضادين كالسواد والحمرة يرتفعان عن موضوع قابل كالجسم الذي ليس باحمر ولا باسود فاذن ليس بين العلم والجهل الا العدم والملكة ولما فرض كون العلم زوالا وعدما فلا محالة يكون الجهل ملكة ووجودا ولا ريب في ان الادراكات الحاصلة لنا بالفعل متناهية فالجهل بازاء علوم غير متناهية غير حاصلة لنا يكون متحققا فينا وكل جهل وجودي كما تقرر فلزم وجود الصفات الغير المتناهية على تقدير كون العلم زوالا ولا ريب في ان وجود الغير المتناهي محال فكون العلم زوالا ايضا محال فهو ليس الا بالحصول وهو المطلوب وفيه ما اورده بعض الاماجد من ان مقابل العدمي وهو الجهل لا يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون التقابل بين العلم والجهل خارجا عن الاقسام الاربعة كالتقابل بين العمى واللاعمى فلا يلزم من تحقق الجهول الغير المتناهية تحقق الصفات الغير المتناهية الوجودية فتدبر قال المص كالاشكال والاعداد مثال للامور الغير المتناهية التي حصلت في النفس بازاء ادراكات الامور الغير المتناهية التي في قوتنا واما ما وقع في كلام الفاضل الخيرابادي من ان هذا القول مثال للادراكات فلست احصله قوله اعلم ان الخ قال في الحاشية المنهية المقصود منه دفع ما يتراآى وروده من

ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى قوله فيها منه اي من قولنا اعلم الخ قوله فيما يتراآى هو من باب التفاعل انقلبت الياء الفا يقال تراآى الجمعان اي راى بعضهم بعضا ويتراآى اي ينظر الى وجهه في المرآة والسيف كذا في الصراح قوله فيها من ان الخ بيان لما يورد وتقرير الايراد ههنا من وجهين الوجه الاول ما هو ظاهر بحسب المقام وهو ان المص قال ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية وظاهر هذا الكلام يدل على ان ادراكات النفس للامور الغير المتناهية سواء كانت بمعنى اللا تقفية او موجودة بالفعل بمعنى اللاتناهي

المولوي محمد اشرف ۱۲۶۲ مولانا محمد حسن ۱۲۴۳ المولوي محمد اشرف المولوي فضل رسول

الحکمی کما یفصح عنه لفظ فی قوتنا فیرد علیه ان العلم تابع للمعلوم کما تقرر فی مقره فلو کانت المعلومات امورا غیر متناهیة بالفعل یکون ادراکاتها ایضا کذلک وان کانت لاتقفیة فعلمها ایضا کذلک فالاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة موجودة بالفعل یکون ادراکاتها غیر متناهیة بالفعل ایضا فقد بطل ما قال المص وتقریر الجواب للمصدر بقوله علم الخ موقوف علی تمهید مقدمتین المقدمة الاولی ان اللاتناهی یطلق علی معنیین الاول اللاتناهی الکمی وهو عبارة عن کون الامور موجودة بالفعل والثانی اللاتناهی اللاتقفی وهو عبارة عن کون الامور بحیث لاتصل الی حد یکون عنده الانقطاع ولا یکون بعده مرتبة اخری بل کل حد تصل الیه یمکن الزیادة علیه ویکون فوقه مرتبة اخری وهکذا والمقدمة الثانیة ان فی لاتناهی الاعداد مذهبین الاول مذهب الجمهور وهو التحقیق من ان الاعداد من الامور الغیر المتناهیة الاعتباریة بمعنی انها لا یوجد جمیعها بالفعل بل لاتقف عند حد لایتجاوزه فکل ما خرج من مراتب الاعداد من القوة الی الفعل یکون متناهیا عند حد ولکن لاینقطع تخرجه عند ذلک الحد بل یمکن الزیادة علیه کما قال العلامة القوشجی فی الشرح الجدید للتجرید للمحقق الطوسی وذلک علی قیاس ما قال المتکلمون من ان مقدورات الله تعالی غیر متناهیة مع ان وجود ما لایتناهی فی الخارج محال عندهم قطعا فلیس معناه عندهم الا ان تاثیر القدرة لایصل الی حد لایمکن ان یتجاوزه بل کل مرتبة یصل الیها تاثیر القدرة یمکن وصولها الی مرتبة اخری فوقها انتهی والثانی مذهب البعض من ان الاعداد من الامور الغیر المتناهیة الواقعیة بمعنی انها موجودة بالفعل علی صفة اللاتناهی واذا مهدنا المقدمتان فنقول حاصل الجواب ان الاعداد سواء کانت من الامور الغیر المتناهیة اللاتقفیة او من الامور الغیر المتناهیة الموجودة بالفعل علی خلاف الرایین انما یکون ادراک النفس لها علی کلا التقدیرین غیر متناه بمعنی لایقف عند حد لانه لایدرک النفس تلک الاعداد جمیعها بالفعل حتی یکون الادراکات غیر متناهیة موجودة بالفعل بناء علی ان النفس لاتستحضر فی آن او فی زمان متناه امورا غیر متناهیة علما وادراکا فالعلوم لاتحصل للنفس دفعة بل یکون للنفس ادراک بعض الاعداد بحیث یکون لها ادراک البعض الاخر ایضا وهکذا فقد ثبت ان ادراک النفس للامور الغیر المتناهیة لایکون الا بالقوة فاستقام ما ادعی المص والوجه الثانی ما اورده المحقق اللهاری رح وهو ان الدلیل الذی اورده المص علی اثبات المطلوب اعنی کون العلم بحصول الصورة دون الزوال علی هیئة القیاس الاستثنائی هکذا ان کان العلم بزوال امر یلزم وجود الامور الغیر المتناهیة فینا بالفعل لکن الامور الغیر المتناهیة لیست بموجودة فینا بالفعل فالعلم لیس بزوال امر فقد انتج استثناء رفع التالی لرفع المقدم ومن شروط القیاس الاستثنائی ان یکون التالی فی الشرطیة لازما للمقدم بخصوصه لا ان یکون لازما للمقدم ولنقیضه ایضا اذ من الظاهر ان التالی فی قولنا کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا لکن النهار لیس بموجود فالشمس لیست بطالعة لازم للمقدم بخصوصه ولیس لازما لنقیضه لانه لایتعقل وجود النهار علی تقدیر عدم کون الشمس طالعة ولاریب فی ان التالی فی دلیل المص اعنی وجود الامور الغیر المتناهیة فینا بالفعل غیر لازم للمقدم اعنی کون العلم بزوال امر بخصوصه بل هو لازم لنقیضه ایضا اعنی کون العلم بتحصیل امر لان العلم سواء کان عبارة عن زوال امر او عن تحصیل امر لا فرار عن لزوم وجود الامور الغیر المتناهیة فینا بالفعل لان الاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة موجودة بالفعل یکون ادراکات الاعداد ایضا مثلها غیر متناهیة بالفعل اذ العلم یکون علی حسب المعلوم وبالجملة شرط انتاج القیاس الاستثنائی اعنی لزوم التالی للمقدم بخصوصه لما لم یوجد ههنا فکیف ینتج فلم یحصل ما هو مطلوب المص اعنی کون الادراک حصول امر وحاصل الجواب ان الفرار عن لزوم وجود الامور الغیر المتناهیة فینا بالفعل موجود لانه لایلزم من کون المعلومات موجودة معا کون العلوم موجودة معا ایضا فالادراکات غیر متناهیة بمعنی لاتقف ان کانت الاعداد غیر متناهیة مجتمعة موجودة بالفعل قوله بمعنی انها الضمیر راجع الی الامور فقط لا الی مجموع الامور الغیر المتناهیة لانه لو کان قوله غیر واقفة محمولا علی مجموع الامور الغیر المتناهیة فلایخلو اما ان یکون الامور الغیر المتناهیة التی اخذت فی جانب الموضوع بمعنی غیر واقفة عند حد لاتتجاوزه او بمعنی الموجودة بالفعل وعلی الاول یلزم الاستدراک فی الحمل لکون المحمول ماخوذا فی جانب الموضوع وعلی الثانی یلزم اجتماع الضدین وهما غیر متناه بمعنی لایقف عند حد وغیر متناه بمعنی موجود بالفعل قال فی حاشیة الحاشیة مستدلا علی

ان الادراکات غیر متناهیة بمعنی لاتقف عند حد علی کل تقدیر اما علی الاول فظ واما علی الثانی فعلی تقدیر حدوث النفس ایضا ظاهر وعلی تقدیر قدمها فلما تقرر فی موضعه من وجود العقل الهیولانی فافهم انتهت قوله فیهما اما علی الاول فظاهر یعنی اما علی تقدیر کون الاعداد من الامور الغیر المتناهیة بمعنی لاتقف عند حد فظاهر ان العلم ح بمعنی لایقف عند حد ایضا لان العلم یکون علی حسب المعلوم فاذا کانت المعلومات

بمعنى لا تقف عند حد كانت العلوم ايضا كذلك قوله فيهما واما على الثاني يعني اما على تقدير الثاني وهو كون الاعداد امورا غير متناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل فلكون ادراك النفس لتلك الاعداد بمعنى لا تقف ليس بظاهر مطلقا قوله فيهما فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر لان زمان بقاء النفس
حين حدوثها النفس الذي هو مذهب المشائين متناه محدود في المبدء بان الحدوث فلا يسع ذلك الزمان للادراكات الغير المتناهية الموجودة
بالفعل لان الادراكات الغير المتناهية تقتضي زمانا غير متناه في جانب الماضي والمستقبل حيث لا يكون له مبدء ولا منتهى فلا توجد في الزمان المتناهي
واما الغير المتناهي اللاتقفي فيسعه الزمان المتناهي من الماضي لان كل مرتبة من مراتبه متناه قوله فيهما قدمها اي اما على تقدير قدم النفس
على ما هو راي بعض الاقدمين الاشراقيين فيتوهم بحسب النظر وبادي النظر ان الادراكات غير متناهية بالفعل اذ لا يلزم على هذا الان يكون
العلوم الغير المتناهية موجودة في الزمان الغير المتناهي وليس الدليل دالا على بطلانه الا انه يحكم على هذا التقدير ايضا بان الادراكات الغير
المتناهية ليست بموجودة بالفعل لما تقرر في الحكمة من وجود مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات
الحصولية فح زمان بقاء النفس وان كان غير متناه لكن زمان تعقل النفس متناه فلا يسع ذلك الزمان للادراكات الغير المتناهية بالفعل
لانه لا بد للادراكات الغير المتناهية من زمان غير متناه يكون النفس حاملة لتلك الادراكات في ذلك الزمان وهو مفقود فقد ثبت ان الاعداد
لا يكون ادراكاتها الا بمعنى لا تقف عند حد يعني لا تتجاوزه في جانب الاستقبال والادراكات اللاتقفية انما في المبدئية في جانب الماضي
لان معنى كونها لا تقفية ان اي مرتبة منها تحصل يمكن ان يحصل ازيد منها فهذه اللاتقفية تقتضي اللاتناهي في جانب الاستقبال قوله فيهما فافهم
لعله اشارة الى شيء وهو انا لا نم وجود العقل الهيولاني على تقدير قدم النفس لم لا يجوز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني مختصة بحدوث النفس لا اثر لها على
تقدير قدم النفس فقد بطل قول المحشي واما على تقدير قدم النفس فلوجود العقل الهيولاني وقد مر شيء من هذا البحث فتذكره قال بعض الفضلاء
لا فرق بين الاول وهو كون الاعداد من الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وبين الثاني وهو كون الاعداد من الامور الغير المتناهية
بمعنى انها موجودة بالفعل في الظهور وعدم الظهور لانه على الاول اي على تقدير كون الاعداد من الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف
عند حد لا نم ان ادراكاتها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد اذ يحتمل ان تكون النفس قديمة مستوعبة لجميع الازمنة وتحصيل لها علم
بجميع الاعداد في الزمان الماضي الغير المتناهي من الازل الى هذا الآن فيكون العلوم الغير المتناهية موجودة بالفعل فلا يكون علم الاعداد
ح بمعنى لا تقف عند حد فالاليق ان يسقط في الشق الاول حديث الظهور ويثبت المطلوب وهو كون العلم للاعداد غير متناه
بمعنى لا تقف عند حد بالدليل الذي اورد على التقدير الثاني وهو ان النفس اما حادثة او قديمة ولها مرتبة العقل الهيولاني فزمان
ادراك النفس متناه فلا يسع هذا الزمان لوجود الادراكات الغير المتناهية بالفعل بل يكون العلم غير متناه بمعنى لا تقف عند حد
وفيه ما افاده ملك العلماء دام ظله بالتوضيح ان الاعداد اذا كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فلا تخرج جميع الاعداد من ظلمة العدم
الى ذروة الوجود لانها اعتبارية انتزاعية فلا يتعلق العلم بجميع الاعداد ح لان ما هو المعدوم المحض لا يعلم ولا يخبر به فلم يوجد الاعداد في
الزمان الماضي بالفعل الى حد اللاتناهي حتى يحكم بان زمان النفس اذا كان قديما يحتمل ان يكون ادراكات جميع الاعداد المذكورة حاصلة
فيها من الازل الى هذا الآن وهذا هو الموجب للفرق بين الاول والثاني بالظهور وعدم الظهور فتدبر قوله والتحقيق الخ توضيحه انه قد
اختلف في الاعداد فذهب البعض الى ان الاعداد من الامور الاعتبارية الانتزاعية تنتزع من المعدودات التي هي مناشئ انتزاعها
وذهب البعض الى ان الاعداد من الامور العينية الموجودة في الخارج ويستدلون عليه بان العدد كم منفصل من اقسام الكم المطلق
الذي هو قسم من اقسام العرض الذي هو قسم من اقسام الموجود الخارجي والقسم معتبر في القسم والكل قائلون بكون الاعداد
غير متناهية فالاعداد لو كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم تناهي الاعداد ح بالمعنى الاول اي بمعنى لا تقف عند حد
لان الاعداد لما كانت من الامور الانتزاعية فتكون تابعة لانتزاع المنتزع فلا تكون ح غير متناهية بمعنى الموجودة
بالفعل اذ لا شبهة في كون وجود الانتزاعيات الغير المتناهية في الازمنة المتناهية للنفس بالفعل محالا ولو كانت الاعداد
من الامور العينية الموجودة في الخارج فعدم تناهي الاعداد ح بالمعنى الثاني اي بمعنى انها موجودة بالفعل لان الاعداد
لما كانت موجودة في الخارج وهي غير متناهية في الخارج فلا جرم يكون عدم تناهي الاعداد بمعنى وجود تلك الاعداد بالفعل

في الخارج واعترض ههنا بوجهين الوجه الاول ان التعاقب لا يختص بالامور الانتزاعية الاعتبارية اذ يوجد هو في الامور العينية ايضا كالحوادث اليومية فانها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وليست انتزاعية فلو كانت الاعداد من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون عدم تناهيها ح بالمعنى الاول اي بمعنى لا تقف عند حد فالتزام عدم تناهي الاعداد بالمعنى الثاني على تقدير كونها من الامور العينية كما وقع من المحشي مم والجواب عنه من وجهين الاول ما اورده القاضي السنديلي رح بانه ليس مقصود المحشي رح من قوله عدم تناهيها بالمعنى الثاني هو التخصيص كما يفهم من ظاهر عبارته بل مقصود المحشي رح من ذلك القول ان عدم تناهي الاعداد بالمعنى الثاني على تقدير كونها من الامور العينية ممكن ايضا كما كان يمكن على هذا التقدير عدم تناهيها بالمعنى الاول ايضا وعلى هذا المراد لا يتوجه الايراد اصلا ولا يخفى عليك بعد هذا الجواب اذ ارادة هذا المقصد من ذلك القول بعيد غاية البعد عن الفهم كما لا يخفى على من له ذهن سليم والثاني ما اورده المحقق البهاري رح بان المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل ولما كانت الاعداد موجودة بالفعل فلا يتصور عدم تناهيها ح الا بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فصح ما قال المحشي في مقام التخصيص وفيه اما اولا فبان ارادة الموجودة بالفعل من الموجودة مطلقا في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة بعيدة عن الفهم الا ان يقال ان المطلق محمول على الفرد الكامل واما ثانيا فبانه اذا اريد من الموجودة الموجودة بالفعل فحصر الاعداد بين كونها من الامور الاعتبارية الانتزاعية وكونها من الامور العينية الموجودة بالفعل لا يتم اذ يجوز ان يكون الاعداد من الامور العينية المتعاقبة فلم يبين المحشي حال الاعداد على هذا التقدير ام عدم تناهيها ح بالمعنى الثاني او بالمعنى الاول مع انه لا بد من بيانه ايضا فان قلت انه لم يبين المحشي حال الاعداد على تقدير كونها من الامور العينية المتعاقبة لكون الامور العينية المتعاقبة والامور الاعتبارية الانتزاعية متساوية في كون عدم تناهيها بالمعنى الاول فبيان احدهما يغني عن بيان الآخر فيقاس احدهما على الآخر قلت ان قياس حال الامور العينية المتعاقبة على الامور الاعتبارية الانتزاعية قياس مع الفارق لان تلك الامور العينية المتعاقبة موجودة في الخارج وهذه الامور الاعتبارية الانتزاعية موجودة في الذهن واحكام الموجود الخارجي والذهني يجوز ان تكون متغايرة فكيف يقاس حال احدهما على الآخر وان كان كلاهما مشتركين في وصف التعاقب كذا قيل والوجه الثاني ان الامور الاعتبارية الانتزاعية يجوز ان يكون منشأها موجودة بالفعل فتكون تلك الامور غير متناهية بمعنى الموجودة بالفعل لا بمعنى لا تقف عند حد فلا يصح قول المحشي رح ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم تناهيها بالمعنى الاول وبعد اللتيا والتي يجب ان يعلم ان عدم تناهي الاعداد بمعنى الموجودة بالفعل على تقدير كون الاعداد من الامور العينية لا يصح الا اذا كانت المعدودات غير متناهية اذ العارض تابع للمعروض في التناهي وعدم التناهي والا لم يكن عارضا لها فكون المعدودات غير متناهية لا يصح عند القائلين بحدوث العالم لان المعدودات الغير المتناهية اما ان تكون معا او تكون متعاقبة وعلى الاول يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية وهو محال عند القائلين بحدوث العالم وعلى الثاني يبطل حدوث العالم بنوعه وبشخصه اذ العالم على تقدير كون المعدودات غير متناهية على التعاقب يكون باقيا في ضمن المعدودات الغير المتناهية على التعاقب فيكون قديما بنوعه وان لم يكن قديما بشخصه ثم كون المعدودات غير متناهية يصح على راي الفلاسفة القائلين بقدم العالم اذ هم قائلون بعدم تناهي الحوادث في جانب الماضي فالاعداد لما كانت عارضة للمعدودات والعارض تابع للمعروض في التناهي وعدمه فتكون الاعداد ايضا غير متناهية في جانب الماضي واما الحوادث التي هي معدودات للاعداد في جانب المستقبل فهي غير متناهية على تقدير قدم العالم ايضا بمعنى لا تقف عند حد فالاعداد ايضا تكون غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد في جانب المستقبل اذ العارض تابع للمعروض فلم يثبت عدم تناهي الاعداد بالمعنى الثاني في جانب المستقبل على راي القائلين بقدم العالم ايضا ولو بني الكلام على راي المشائين القائلين بالمعية الدهرية بين الحوادث المعدودات كلها كما قالوا ان الكائنات الغير المتناهية كلها مطلقا موجودة في الدهر معا فالمعدودات ح غير متناهية بالفعل على سبيل الجمع فقد ثبت ح عدم تناهي الاعداد بالمعنى الثاني بغير خصوصية ظرف دون ظرف وهو المطلوب قوله والحق هو الاول هذا شروع في بيان ما هو الحق في الاعداد بعد بيان التفصيل وتوضيحه ان الحق هو الاول وهو كون الاعداد من الامور الانتزاعية الاعتبارية فعدم تناهيها لا تقف عند حد وتفصيل ان للانتزاعي وجودين وجود قبل الانتزاع ووجود بعد الانتزاع والوجود الذي هو بعد الانتزاع تابع لانتزاع المنتزع وانتزاع الاعداد لا يقف عند حد اذ انتزاع الامور الغير المتناهية بالفعل لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية والازمنة الغير المتناهية لا تتصور على تقدير حدوث العالم

وعلى تقدير مرتبة العقل الهيولاني حين قدمها فلا يتصور كون الاعداد غير متناهية بالفعل على تقدير كونها امورا انتزاعية بل يجب كونها غير متناهية
بمعنى لا تقف عند حد واما الوجود الذي هو قبل الانتزاع فهو عين وجود المنشأ وتابع للمنشأ ان كان المنشأ متناهيا كان متناهيا وان كان غير متناه
كان غير متناه قال حسن المحققين رح ما توضيحه ان الشق الثاني وهو كون الاعداد غير متناهية موجودة بالفعل باطل بجريان برهان التطبيق و
التضايف والتضعيف وغيرها من براهين ابطال التسلسل فثبت الشق الاول وهو انتزاعية الاعداد ثم اعترض بانه لا يثبت من هذا انتزاعية
الاعداد لبقاء احتمال ثالث وهو كون الاعداد من الامور العينية المتعاقبة كالكائنات الحادثات في الخارج وفيه ان المحشي اثبت انتزاعية
الاعداد بقوله والحق هو الاول فيبطل ح عينية الاعداد مطلقا سواء كانت متناهية او غير متناهية كائنة على سبيل الاجتماع او على سبيل
التعاقب فتدبر ومما يجب التنبيه عليه انه اعترض المحقق مرزا جان الباغنوي الشيرازي على هذا المذهب المحقق بان الاعداد من اقسام الكم
وهو من المقولات العشر التي هي من اقسام الموجود الخارجي عندهم وهذا يقتضي كون الاعداد من الموجودات الخارجية والجواب عنه
على ما هو الحق عندي ان المحققين صرحوا بان المقولات العشر من اقسام الموجود في نفس الامر لا من اقسام الموجود الخارجي فكون المقولات
العشر من اقسام الموجود الخارجي مم ولا ريب في ان اعتبارية الاعداد لا تنافي كونها من الموجودات النفس الامرية وان سلمنا ان المقولات العشر
من اقسام الموجود الخارجي فنقول ان المراد بالموجود الخارجي المقسم اعم من ان يكون بنفسه موجودا في الخارج او بحسب منشأه ولا ريب في ان الاعداد
على تقدير كونها اعتبارية انتزاعية موجودة في الخارج بحسب مناشيها وهي المعدودات فلا تنافي قال المحشي في حاشية الحاشية فيه تنبيه على عدم
مطابقة المثال للممثل له انتهت قوله فيهما فيما اي في قوله والحق هو الاول وتوضيح حاشية الحاشية ان قول المص والاعداد مثال للامور الغير
المتناهية حصلت في النفس بازاء ادراكات الامور الغير المتناهية ولا شك ان المراد بعدم تناهي تلك الامور الغير المتناهية هو كون
تلك الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل لا بمعنى لا تقف عند حد اذ لو لم يكن المراد كذلك فلا يلزم الاستحالة على ما مر ولما كانت الاعداد
من الامور الاعتبارية الانتزاعية على ما هو الحق فعدم تناهي الاعداد ح يكون بالمعنى الاول اي بمعنى لا تقف عند حد فكيف انطباق المثال
على الممثل له فان قلت ان عدم كون المثال مطابقا للممثل له مم اذ يجوز ان يكون قول المص والاعداد مثالا لمطلق الامور الغير المتناهية مع
قطع النظر عن كيفية عدم تناهيها هو بالمعنى الاول ام بالمعنى الثاني فيحصل الانطباق قلت هذا بعيد اذ لا كلام لنا في مطلق اللاتناهي انما الكلام
في اللاتناهي بالمعنى الثاني لان المقام لا يقتضي الا ذكر اللاتناهي المستحيل ومن الضرورة ان مطلق اللاتناهي ليس بمستحيل قوله لان العدد
من الامور التي تتكرر نوعها هذا دليل على ان العدد من الامور الاعتبارية الانتزاعية وطريقته ان العدد من الامور التي تتكرر نوعها
وكلما تتكرر نوعه فهو امر اعتباري انتزاعي فالعدد امر اعتباري انتزاعي وهو المطلوب اما الصغرى فقد بينها المحشي واثبتها في حاشية الحاشية
واما الكبرى فقد بينها في حاشية الحاشية الاخرى فما عرض لبعض العلماء من ان الكبرى محذوفة لا معنى له الا ان يقال ان المراد المحذوف
عن نفس الحاشية ونبينها بالتفصيل فاستمع اولا حال الصغرى فلا بد في تحقيقها من امرين اولهما بيان معنى الكلي المتكرر بالنوع وثانيهما اثبات
كون الاعداد من هذا الكلي اما الاول فهو ان الكلي المتكرر بالنوع عندهم عبارة عن الكلي الذي اذا وجد فرد من هذا الكلي كان ذلك الكلي محمولا
على ذلك الفرد مرتين مرة بالمواطاة على ان ذلك الكلي عين حقيقة ذلك الفرد ومرة بالاشتقاق على ان حصة ذلك الكلي عارضة لذلك
الفرد كالوجود فانه لو وجد فرد منه كوجود عمرو لكان الوجود محمولا على ذلك الفرد مرتين مرة بالمواطاة فيقال وجود عمرو وجود فان الوجود
من حيث هو عين حقيقة وجود عمرو ومرة بالاشتقاق على ان يؤخذ الوجود مضافا الى هذا الفرد حتى يحصل حصة من الوجود المطلق فيحمل
هذه الحصة على ذلك الفرد بالاشتقاق بواسطة ذو فيقال وجود عمرو ذو وجود وجود عمرو ولان في الحصة الحاصلة اعني وجود وجود عمرو
اضافة الوجود الى وجود عمرو معتبرة فلا يكون هذه الحصة عين حقيقة ذلك الفرد اعني وجود عمرو الذي ليس فيه هذه الاضافة
وان كانت الاضافة الى عمرو معتبرة فيه فلا يكون حمل هذه الحصة على ذلك الفرد بالمواطاة بل هذه الحصة خارجة عن ذلك الفرد
وعارضة له كما يكون حصة الوجود عارضة للمفهومات الاخر فلا بد من ان يكون هذه الحصة محمولة على ذلك الفرد بالاشتقاق وقال
بعضهم ان ما يكون محمولا على نفسه مرة مواطاة بالحمل الاولي ومرة مواطاة بالحمل العرضي فهو ايضا كلي متكرر بالنوع كالمفهوم فيقال المفهوم
مفهوم والمفهومية عارضة للمفهوم فيقال بهذا الاعتبار ايضا المفهوم مفهوم واما الثاني وهو ان الاعداد من الكليات المتكررة بالنوع

مولانا محمد حسن ١٢٦٠ سنه ... كون الاعداد [illegible]

فقد اشتبه المحشي رح في حاشية الحاشية حيث قال لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات انتهت فهذه النسخة بالاضافة في عشرة عشرة وعشرة عشرات وبتقدم لفظ عشرة على عشرات وقد وقع في بعض النسخ موضع وكذا عشرة عشرات وكذا عشرات عشرة بتقدم لفظ عشرات على عشرة وح يقرر هذه النسخة بالرفع على المبتدء والخبر في عشرة عشرة وعشرات عشرة وتوضيح هذه الحاشية على النسخة الاولى ان العدد كلي متكرر بالنوع لان العشرة مثلا عدد كلي ولها افراد كعشرة رجال مركبة من احاد وعشرات رجال مركبة من عشرات اذ قد تقرر في موضعه ان الكلي كما انه يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير من افراده فيكون الكلي اي العشرة على هذين الفردين محمولا مرة مرة بالمواطاة فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة وهذا الحمل اذا اخذت العشرة من حيث هي بدون الاضافة الى ذينك الفردين فيكون العشرة ح عين حقيقتهما فتحمل عليهما مواطاة ولم يتعرض المحشي رح بهذا الحمل لظهوره ومرة بالاشتقاق اي بواسطة ذو وهذا اذا اخذت العشرة بالاضافة الى ذينك الفردين لانه كما يصح اضافة الكلي الى الواحد كذلك يصح الى الكثير فيحصل حصة خارجة عن ذينك الفردين عارضة لهما لان الاضافة خارجة عن مفهوم ذينك الفردين وداخلة في الحصة فيقال عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال فاضافة عشرة ههنا الى عشرة رجال باعتبار الاحاد ومعنى هذا القول عشرة رجال ذو عشرة احادها عشرة رجال كذا يقال عشرات رجال ذو عشرة عشرات رجال فاضافة العشرة الى عشرات رجال في هذا القول باعتبار العشرات دون الاحاد فمعنى هذا القول عشرات رجال ذو العشرة التي هي من عشرات رجال اي يصدق على كل عشرة من عشرات رجال انه ذو العشرة التي هي من عشرات رجال وهذا الا يصح في عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال اذ لا يصح ههنا ان يقال كل واحد من عشرة رجال عشرة فحاصل المنهية على النسخة الاولى ان العشرة مثلا تصدق بالاشتقاق على فردها فعلى هذه النسخة المبتدء وهو عشرة رجال في الاول وعشرات رجال في الثاني ولفظ ذو فيهما مقدر في عبارة المنهية وحذف المضاف اليه وهو رجال وعوض عنه التنوين في عشرة وعشرات هذا واما اذا قرء حاشية الحاشية على النسخة الثانية فهي ظاهرة في انه قد ذكر شق الحمل المواطاتي وترك شق الحمل الاشتقاقي كما لا يخفى على من تدبر ثم اعلم ان توضيح المنهية على النسخة الاولى كما مر وان صدر من الاكابر لكنه غير مقبول عندي اذ يلزم فيه ان يكون العشرة مضافة الى عشرة رجال وهو مفرد والعشرة لا يكون مميزها الا جمعا فالصواب ان يقرر المنهية على النسخة الاولى بالمبتدء والخبر في قوله عشرة عشرة كما نقول ستة ضعف ثلثة فيكون هذا القول اشارة الى الحمل المواطاتي وبالاضافة الى التمييز في قوله عشرات عشرات فهذا القول اشارة الى الحمل الاشتقاقي والتقدير عشرات رجال ذو عشرة عشرات رجال فتدبر واما الكبرى وهو ان كل ما يتكرر نوعه فهو امر اعتباري انتزاعي فلما نبهها المحشي رح في الحاشية المنهية بقوله ضابطة الضابطة والقانون والقاعدة والاصل الفاظ مترادفة وهي عبارة عن القضية الكلية التي اشتملت على احكام جميع جزئيات موضوعها كقولنا كل انسان حيوان ذكرها صاحب التلويحات هو الشيخ الالهي شهاب الدين السهروردي المقتول ابن اخت العارف الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف صاحب السلسلة قدس سرهما واسمه يحيى بن حبش وقصة قتله انه اتهم بخلل في العقائد الصحيحة فافتى علماء الحلب بقتله فقتل وصلب في الحلب وقيل حبس وخنق وقيل غير ذلك من انواع القتل فاختار الشيخ قتله بالاجاعة لاعتياده بالرياضات ففعل ذلك والعلم الحق عند علام الغيوب كذا اورده بعض الامجاد في حاشية الحاشية على شرح الصدر الشيرازي على الهداية الاثيرية هو تذكير الضمير باعتبار الخبر وان كان المرجع وهي الضابطة مؤنثا ان كل ما اي كل كلي يتكرر نوعه اي مفهومه بان يكون المتكرر في النفس مفهوم ذلك الكلي وانما فسرنا النوع بالمفهوم ليطابق قوله الآتي في هذه الحاشية فيكون مفهومه تارة تمام حقيقة الخ اي تفسير للكلي المتكرر مفهومه اي فرد فرض منه اي من ذلك الكلي يكون موصوفا بذلك النوع اي المفهوم فيكون مفهومه اي الكلي تارة تمام حقيقته اي حقيقة ذلك الفرد محمولا عليه اي على ذلك الفرد بالمواطاة حملا ذاتيا وهذا قبل كون الكلي مضافا الى ذلك الفرد اي اذا لوحظ من حيث هو هو وتارة عطف على تارة الاول وصفا عارضا له اي لذلك الفرد محمولا عليه اي على ذلك الفرد بالاشتقاق حملا عرضيا وهذا بعد اضافة ذلك الكلي الى ذلك الفرد حتى تحصل حصة خارجة عن ذلك الفرد عارضة له فيكون هذه الحصة محمولة على ذلك الفرد بالاشتقاق فان قلت كيف يكون الكلي ذاتيا للفرد ومحمولا عليه بالمواطاة وعرضيا لذلك الفرد محمولا عليه بالاشتقاق فانه يلزم ح كون الشيء الواحد

قوله بالنوع اي لان نوع حمله متكرر بالمواطاة والاشتقاق فاحفظ ١٢ منه

ذاتيا وعرضيا معا وهو مما يعاب فيه قلت لا عائبة ههنا انما العائبة فى ان يكون الشئ الواحد ذاتيا وعرضيا باعتبار واحد وههنا ليس كذلك
فان الكلى ذاتى لفرده اذا اخذ ذلك الكلى من حيث هو بدون الاضافة الى ذلك الفرد وعرضى لذلك الفرد اذا اخذ ذلك الكلى من حيث الاضافة
الى ذلك الفرد فان الاضافة خارجة عن حقيقة ذلك الفرد فالذاتية والعرضية باعتبارين مختلفين يلزم خبر لان ان يكون اى ذلك الكلى
امرا اعتباريا لا موجودا فى العين لئلا يلزم التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة فى الخارج واما على تقدير اعتبارية ذلك الكلى وان لزم التسلسل
لكنه لما كان فى الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا استحالة كالقدم شروع فى امثلة الكلى المتكرر بالنوع فان فردا من القدم وهو قدم
زيد متصف بالقدم مرتين مرة بالمواطاة فيقال قدم زيد قدم ومرة بالاشتقاق فيقال قدم زيد ذو قدم قدم زيد لان قدم زيد لو لم يتصف
بالقدم فلا جرم يتصف بعدم القدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم حدوث موصوف ذلك القدم ايضا وهف وقس عليه الامثلة الآتية والحدوث
والبقاء والموصوفية واللزوم والتعيين والوحدة والامكان فان فردا من الامكان كامكان زيد يصدق الامكان عليه بصدقين احدهما
الصدق المواطاتى فيقال امكان زيد امكان وثانيهما الصدق الاشتقاقى بان يكون حصة من الامكان عارضة لامكان زيد كما ان حصة من الامكان
عارضة لزيد فكما ان الامكان محمول على زيد بالاشتقاق كذلك على امكان زيد فيحمل الامكان على امكان زيد بالاشتقاق فيقال امكان زيد
ذو امكان امكان زيد اى امكان زيد ممكن ونحو ذلك كالوجود والعدد وغيرهما فان هذا دليل على انه لو كان الكلى المتكرر بالنوع موجودا فى الخارج
يلزم التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة الخارجية وتفصيله ان الامكان لو لم يكن امرا اعتباريا موجودا فى الذهن بل كان موجودا فى الخارج لكان لامكان امكان ولنقل الكلام الى
امكانه فيلزم التسلسل فى الامور العينية الموجودة فى الخارج واللازم بطل بالادلة الموردة فى مقامها فالملزوم مثله واما بيان الملازمة فبانه لو لم يكن الامكان
امرا اعتباريا بل صار من الموجودات الخارجية فان وجد فرد من الامكان فى الخارج وهو امكان زيد وقد سمينا هذا الفرد فردا اولا فلا جرم يتصف
هذا الفرد بالامكان فى الخارج لكون الامكان كليا متكررا بالنوع فيصير هذا الفرد ممكنا اذ لا معنى للممكن الا ما يتصف بالامكان وبالجملة
لما كان هذا الفرد متصفا بالامكان فقد تحقق فرد آخر باضافة الامكان الى الفرد الاول وهو امكان الفرد الاول اى امكان امكان زيد
وقد سمينا هذا الفرد فردا ثانيا وهذا الفرد ايضا كالاول يكون امرا موجودا فى الخارج لبطلان الترجيح بلا مرجح بان يكون بعض الافراد موجودا
فى الخارج وبعضها اعتباريا موجودا فى الذهن فلا جرم يكون الامكان محمولا على هذا الفرد لكون الامكان كليا متكررا بالنوع
فقد تحقق فرد ثالث باضافة الامكان الى الفرد الثانى وهو امكان الفرد الثانى وهذا الفرد ايضا موجود فى الخارج كالفردين الاولين
فيكون الامكان محمولا عليه ايضا فقد حصل فرد رابع موجود فى الخارج باضافة الامكان الى الفرد الثالث وهو امكان الفرد
الثالث وهكذا الى ما لا نهاية له ولا شبهة فى ثبوت الترتيب بين تلك الافراد اذ المعروض مقدم على العارض ولو كان التقدم
بالذات فقد لزم التسلسل فى الامور العينية الموجودة فى الخارج المترتبة بالترتيب الذى يكون بين العارض والمعروض على تقدير
كون الامكان موجودا فى الخارج وهكذا فى بواقى الكليات ولما بطل كون الكلى المتكرر بالنوع من الموجودات الخارجية لاستلزامه
التسلسل المستحيل فقد ثبت كون ذلك الكلى امرا اعتباريا وهو المقصود ومما ينبغى ان يعلم فى هذا المبحث امور الامر الاول ان العشرة اذا
اضيفت الى العشرات ويقال عشرة عشرات يصير العشرة مائة كما لا يخفى وقد حمل هذا المضاف على عشرات رجال بالحمل العرضى
فيكون عشرة عشرات عارضة لكل جزء من اجزاء عشرات رجال فصار معناه ان كل عشرة من عشرات رجال معروضة لعشرة
عشرات فيلزم كون كل عشرة من عشرات رجال مائة وليس الامر كذلك والجواب عنه ان عروض العشرة لعشرات رجال متصور
على نحوين احدهما ان يكون العشرة عارضة لكل واحد واحد من اجزاء عشرات رجال بان يكون كل جزء منها عشرة فح يلزم كون
كل عشرة مائة وهذا العروض غير مقصود وثانيهما ان يعرض العشرة لعشرات رجال لا بان يعرض العشرة لكل واحد واحد من اجزاء عشرات
رجال بل بان يعرض المجموع للمجموع وهذا العروض هو المقصود ههنا وبهذا النحو من العروض لا يلزم كون كل عشرة مائة والسر فيه
ان العشرة مثلا مركبة من عشرة وحدات كما هو عند الجمهور وان كان المحشى رحمه الله يقول ان الاعداد مركبة من الآحاد لا من
الوحدات كما سيجئ فكل وحدة من وحدات العشرة معروضة لوحدة حتى يحمل على كل وحدة منها وحدة بالحمل العرضى فمجموع الوحدات
المعروضة معروض لمجموع الوحدات العارضة ومجموع الوحدات العارضة هو العشرة فالعشرة عارضة للعشرة فيحمل بالحمل العرضى ولا يلزم

ان يكون العشرة عارضة لكل احد واحد من اجزاء العشرة فتدبر تدبرا فائقا والآمر الثانى ان العدد لو كان مركبا من الاحاد كما هو عند المحشى ويحيى
تفصيله فلا يتصور كون العدد كليا متكررا بالنوع بالمعنى الذى قد تقرر لان العدد يكون محمولا على معروضه مواطاة سواء كان المعروض حصته من
العدد او امرا آخر سوى حصته فليس ههنا اثر الحمل الاشتقاقى فاين التكرر بالنوع فتدبر والآمر الثالث انه قد منع البعض صدق الكلى على كثيرين من افراده
بسند ان جزء زيد مثلا كلى ولا يصدق جزء زيد على جميع اجزاء زيد اقول هذا المنع غفلة صريحة عن الحق فانا لا ندعى ان الكلى كما يصدق على
واحد من افراده يصدق واحد كذلك على كثيرين منها يصدق واحد بل المراد ان الكلى يصدق على واحد من افراده يصدق واحد على الكثيرين
باصداق كثيرة على ما حققه المحقق الدوانى فى حواشيه على شرح التجريد الا ترى ان الحيوان يصدق على الحمار والفرس والجبل باصداق لا بصدق و
لا مرية فى ان جميع اجزاء زيد يصدق عليه جزء زيد لا بصدق واحد بل باصداق كثيرة فالمنع مكابرة فتدبر قوله والا لزم تركبها هذا دليل
آخر على ان العدد من الامور الاعتبارية الانتزاعية معطوف على قوله لان العدد الخ حاصل هذا الدليل قوله العدد مركب من الاحاد و
اشار الى كبراه بقوله فيما سياتى والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا فى الخارج والقياس مرتب على نهج قياس المساواة الذى
يكون متعلق محمول اولاه موضوعا لثانيه ويرجع قياس المساواة الى قياسين وتحريره ههنا بان يقال العدد مركب من الاحاد
والاحاد ليست بموجودة فى الخارج فينتج ان العدد مركب مما ليس بموجود فى الخارج ويجعل هذه النتيجة صغرى ويضم اليها على سبيل
الكبروية قولنا وكل مركب مما ليس بموجود فى الخارج ليس بموجود فى الخارج فينتج هذا الشكل لقولنا العدد ليس بموجود فى الخارج وهو
المطلوب واشار المحشى رح الى هذه النتيجة بقوله فكذا العدد والمركب منها اما اثبات المقدمة الاولى وهو ان العدد مركب من الاحاد فبما بينه المحشى
المدقق رح بقوله لست اقول من الوحدات الخ على سبيل اتيان الجملة المعترضة وتوضيحه ان العدد مركب من الآحاد ولا اقول ان العدد
مركب من الوحدات كما يتوهم من ظاهر عبارات المحققين كالمحقق الدوانى حيث ذكروا الوحدات فى مواضع الاحاد مسامحة
وقالوا ان العشرة مثلا مركبة من وحدات عشرة وكيف اقول ان العدد مركب من الوحدات والحال انه لو كان كذلك لكان
حمل العدد على المعدودات كحمل الوحدات على المعدودات لان الكل عبارة عن مجموع الاجزاء فحال حمله على الاشياء كحال حمل
اجزائه عليها اذ الكل فرع للاجزاء والفرع تابع للاصل مع ان العدد محمول على المعدودات مواطاة لان العدد يكون متحدا
مع المعدودات فى الوجود كما يكون المشتقات متحدة مع موصوفاتها فكما ان المشتقات محمولات على موصوفاتها كذلك
العدد محمول على المعدودات فيقال الرجلان اثنان والدراهم عشرة وهكذا والوحدات محمولة على المعدودات بالاشتقاق
لا بالمواطات فلا يقال زيد وحدة والرجلان وحدتان بل يقال زيد ذو وحدة والرجلان ذو وحدتين فلما ثبت التغاير بين
الاعداد والوحدات بحسب الحمل فلا يكون العدد مركبا من الوحدات بل من الاحاد وهو المطلوب فالكل والجزء واحد فى
نحو الحمل اذ يقال زيد واحد والدراهم عشرة قال المحشى فى الحاشية المنهية المتعلقة بقوله والوحدات محمولة عليها بالاشتقاق سواء
اعتبر الجزء الصورى فيها اولا انتهت هذا دفع دخل مقدر تقريره ان الوحدات لو لم يعتبر فيها الجزء الصورى اى الهيئة الوحدانية فلا تكون
الا وحدات محضة فلا يصح حملها على المعدودات بالمواطاة ولا اذا اعتبر فى الوحدات الجزء الصورى فلم لا يجوز ان يكون الوحدات
محمولة على المعدودات بالمواطاة وتوضيح الدفع ان الوحدات كالعلة المادية للعدد والهيئة الاجتماعية بمنزلة العلة الصورية له
فالوحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصورى اى الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا او لا يعتبر غير محمولة على المعدود مواطاة فلا يقال
الرجال وحدات مجتمعة معروضة للهيئة كما لا يقال الرجال وحدات محضة لان الهيئة الاجتماعية لا تحمل لا من الامور الانتزاعية موجودات
واقعية فى الخارج فلا تتحد الوحدات بالمعدود وكيف تحمل عليه مواطاة بل انما تحمل عليه بالاشتقاق وهو المطلوب فتدبر بقى اثبات
المقدمة الثانية وهو ان الاحاد ليست بموجودة فى الخارج واثبات المقدمة الرابعة وهو ان كل مركب مما ليس بموجود فى الخارج
ليس بموجود فى الخارج فنقول فى اثبات المقدمة الثانية ان الاحاد جمع واحد والواحد من حيث هو واحد ليس بموجود فى الخارج
لان الواحد مشتق وكل مشتق لكون النسبة الغير المستقلة الاعتبارية الغير الموجودة فى الخارج داخلة فيه يكون امرا اعتباريا فالواحد يكون
امرا اعتباريا فلا يكون موجودا فى الخارج هكذا قال بعض الاعلام رح ولا يخفى انه توجيه لكلام القائل بما لا يرضى به قائله لان المشتق عند المحشى

على ما حققه في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي ليس مركبا من النسبة فالاصوب ان يقال في اثبات المقدمة الثانية ان المشتق عند المحشي امر انتزاعي ينتزعه العقل من الموصوف بالنظر الى الوصف الذي قام بالموصوف ولا حظ له من الوجود الخارجي بالذات واذا كان حال الواحد كذلك فقس عليه حال الاعداد ونقول في اثبات المقدمة الرابعة ان عدم وجود الجزء في ظرف يستلزم عدم وجود الكل في ذلك الظرف واعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل ثم اعلم انه انما قيد المحشي الواحد بالحيثية حيث قال والواحد من حيث هو واحد لان الواحد اعتباري باعتبار مفهومه الاشتقاقي واما باعتبار المنشأ فهو موجود في الخارج وهذا الوجود في الخارج لا يضر في انتزاعية الاعداد اذ العدد مركب من الاحاد بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني ثم ههنا ايرادات الايراد الاول ما اورده بعض الاعاظم وتقريره ان تركيب العدد من الوحدات ايضا يستلزم المطلوب وهو انتزاعية الاعداد لان الوحدات ايضا انتزاعية غير موجودة في الخارج كالاحاد فالاعتبارية ليست موقوفة على تقدير تركيب العدد من الاحاد فلا وجه لتخصيص تركيب العدد من الاحاد في اثبات انتزاعية الاعداد والجواب عنه ان المطلوب فيه هو انتزاعية العدد وان كان حاصلا على تقدير تركيب العدد من الوحدات ايضا لكن ذاتيات العدد على التحقيق عند المحشي الاحاد دون الوحدات فلهذا اثبت الاول ونفى الثاني وبين المقصود ان اعتبارية العدد يتوقف على تقدير تركيبه من الاحاد دون الوحدات حتى يتوجه عليه الايراد قال بهاء الدين العاملي في خلاصة الحساب الحق انه اي الواحد ليس بعدد وان تالفت منه الاعداد وقال الشيخ في الهيات الشفاء وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وتكرر الاحاد انتهى فما قال بحر العلوم رح من ان كون العدد مركبا من الاحاد لا الوحدات خلاف المشهور وخلاف ما نص عليه الشيخ انتهى فهو ليس له اصل ثم اعلم انهم عرفوا العدد بقولهم ان العدد نصف مجموع حاشيتيه والمراد بالحاشيتين الصحيحتان الا ان يكون احدهما صحيحة والاخرى كسرا ولا ريب في ان الواحد ليس له حاشيتان صحيحتان فهو ليس بعدد والايراد الثاني ان حمل الوحدات على المعدود بالاشتقاق لا ينافي تركيب العدد منها لجواز ان يختلف حكم الكل والاجزاء فالعدد يكون محمولا على المعدود مواطاة دون اجزائه يعني الوحدات واجيب عنه بان حمل الوحدات على المعدود بالاشتقاق وان كان لا ينافي تركيب العدد منها الا ان الاولى ان يكون العدد مركبا من الاحاد التي هي محمولة على المعدود مواطاة حتى يتطابق حكم الكل والاجزاء فتدبر والايراد الثالث ان العدد لا يلزم ان يكون من مقولة الكم فقد يكون من غيرها كمقولة الجوهر والعدد عرض من مقولة الكم والمقولات متباينة لا يصدق احدها على ما يصدق عليه الاخرى لفقدان مناط الحمل وهو الاتحاد بينهما فكيف يصدق العدد على المعدود مواطاة وما يقال الدراهم عشرة فهو محمول على المسامحة اذ معناه الدراهم معدودة بعشرة كما يقال الثوب ذراع اي الثوب مذروع بذراع والجواب عنه من وجهين الاول انا لا نم ان التباين بين المقولتين ينافي حمل احدهما بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات فان الممتنع ليس الا اندراج شيء واحد تحت المقولتين بالذات وليس الممتنع الاندراج مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فح لا ضير في حمل العدد بالعرض على ما يصدق عليه المقولة الاخرى بالذات وما قال المورد من ان معنى قولهم الدراهم عشرة ان الدراهم معدودة بعشرة فجوابه ان العدد لما تركب من الاحاد فصار في معنى المشتق فيكون العشرة ايضا في معنى المشتق فيكون محمولة على الدراهم مواطاة بلا تاويل فلا يصرف قولهم الدراهم عشرة عن ظاهره الى ان الدراهم معدودة بعشرة اذ لما صح حمل الشيء على الشيء بغير التاويل فاي حاجة الى التاويل بخلاف قولهم الثوب ذراع فان الذراع جامد كما هو المشهور فكيف يكون الذراع محمولا على الثوب بلا تاويل فح يجب ان يصرف قولهم الثوب ذراع الى ان الثوب مذروع بذراع كذا قال الفاضل الرامفوري والثاني ما اورده الفاضل السيالكوتي من ان العدد له معنيان احدهما نفس المراتب المخصوصة العارضة للمعدود ونسبة هذا المعنى من العدد الى المعدود نسبة العرض اي السواد مثلا الى موضوعه اي الجسم وهذا هو المعنى الوصفي لاسماء الاعداد وثانيهما الذات المبهمة الماخوذة مع تلك المراتب كالاربع فانه عبارة عن الذات المبهمة الماخوذة مع صفة الاربعية ونسبة العدد بهذا المعنى الى المعدود نسبة العرضي كنسبة الكاتب الى معروضه كالانسان وهذا هو المعنى العرفي لها فالعدد الذي هو من مقولة الكم ولا يحمل بالمواطاة على معدوده ليس الا العدد بالمعنى الاول والكلام ليس الا في المعنى الثاني وهو عرضي لمعدوداته فيكون محمولا على المعدود بالمواطاة فتدبر والايراد الرابع ما اورده بحر العلوم رح وتقريره ان تركيب العدد من الاحاد لا يصح لان الواحد مشتق والمشتق مركب من الذات والصفة والنسبة فتكون النسبة داخلة فيه فيكون هو امرا اعتباريا

ولا يكون حقيقة محصلة فكيف يحصل من اجتماع الاحاد الحقيقة المحصلة الواقعية للعدد وجوابه ان المحشي رح ليس بقائل بكون المشتق مركبا من الذات
والصفة والنسبة ومذهبه قد مر آنفا فلا ايراد عليه ولو سلمنا فغايته ما لزم منه ان الواحد انتزاعي وكذا الاحاد فكذا العدد ولا ريب في ان الانتزاعي
يكون له حقيقة محصلة واقعية والا يكون اختراعيا نعم ليس وجوده في الخارج الا بحسب المنشأ والايراد الخامس انه قد نقل عن بعضهم ان العدد
هو الاثنينية والثلثية والاربعية والعدد يطلق على الاثنين والثلث مجازا فلا يكون العدد الحقيقي محمولا على المعروض مواطاة على راي ذلك
البعض بل يكون محمولا بالاشتقاق وان كان العدد المجازي محمولا بالمواطاة على رايه وجوابه ان قول ذلك البعض مما لا يعبأ به فان الاثنينية
والثلثية والاربعية من الاضافات فلو كانت عددا لكما لزم اندراج هذه الامور تحت مقولتين متباينتين بالذات وهو باطل والثاني ان
الثلثية واخواتها لا تقبل الانقسام انما القابل للانقسام الثلث واخواته فكيف يكون الثلثية واخواتها من مقولة الكم
انما هو الثلث واخواته فتدبر قوله والكلام الواقع الخ توضيحه انه قال الشيخ في الهيات الشفاء العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس انتهى فمقابلة
قوله وجود في الاشياء لقوله ووجود في النفس توهم ان العدد له وجود في الخارج في ضمن افراده الخارجية وهو الذي عبر عنه الشيخ بقوله له وجود في الاشياء
ووجود في النفس اي الذهن فلم يكن العدد ح امرا اعتباريا وهذا خلاف ما بصدده المحشي رح فدفع المحشي رح هذا الوهم بقوله والكلام الخ وتوضيح الدفع
انه ليس كلام الشيخ على ظاهره المتبادر منه وهو كون الاعداد موجودة في الخارج بل المراد بالوجود في قول الشيخ له وجود في الاشياء الوجود
النفس الامري كما قال المحشي رح في الحاشية المنهية معلقا على قوله ليس على ظاهره يعني كلامه في الوجود النفس الامري لا الخارجي انتهت فملخص
كلام الشيخ ان العدد له وجودان وجود في نفس الامر في ضمن افراده ووجود في الذهن بالذات وفي ضمن المعدودات الموجودة في الذهن ايضا
وليس كلام الشيخ ان العدد له وجود خارجي في ضمن افراده الخارجية حتى يلزم كون العدد موجودا خارجيا لا امرا اعتباريا فكلام الشيخ في
الوجود النفس الامري لا في الوجود الخارجي قوله وليس قول من قال الخ بعضهم قالوا ان العدد لا وجود له الا في النفس فلما كان الوجود
المنفي في هذا الكلام مطلقا تبادر بحسب الظاهر ان غرض هذا البعض نفي مطلق الوجود في الخارج عن العدد كما ينادي عليه كلمة الحصر مع ان
العدد موجود في الخارج بمنشأ انتزاعه وان لم يكن موجودا فيه بالاستقلال كما هو شان الانتزاعيات فلا يصح نفي مطلق الوجود عن العدد
في الخارج فدفع هذا القول بان هذا القول ليس مما يعتد به اذ نفي مطلق الوجود الخارجي عن العدد ليس بصحيح واعترض عليه بعض الفضلاء
بانه لو حمل قول هذا البعض على الظاهر فهو غير معتد به جزما واما لو صرف عن الظاهر بان يقال ان المراد بالوجود الوجود في نفسه مجردا عن
المنشأ فمعنى كلامه ان العدد لا وجود له مجردا عن المنشأ الا في النفس فيكون هذا القول ايضا معتدا به فحال هذا الكلام
وكلام الشيخ واحد في انهما بحسب الظاهر لا يعتد بهما وبعد الصرف عن الظاهر يعتد بهما فالفرق بين القولين كما وقع من المحشي لعله
خطاء واجيب عنه بوجهين الاول انا لا نم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني وليس قول من قال الى قوله
يعتد به مقول الشيخ في الهيات الشفاء وليس هذا القول من المحشي حتى يعطف على قوله والكلام الواقع من الشيخ الخ وبالجملة
ان المحشي بري عن ورود الاعتراض عليه والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي رح لكنه لما كان الشيخ رئيس الحكماء وامام الفن
فصرف المحشي قوله عن الظاهر وصيره معتدا به وهذا البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر ولم يجعله معتدا به فقد وضح الفرق
بين القولين قوله لا من قال الخ توضيحه انه قال بعضهم ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس انتهى
فقوله التي الخ صفة لقوله المعدودات وقوله الا في النفس استثناء مفرغ ومعناه ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي
في الاعيان في ظرف من الظروف الا في النفس فقال المحشي ان هذا القول حق لان قائله ما نفى مطلق الوجود عن الاعداد بل نفى
وجود العدد في الخارج على سبيل الاستقلال مجردا عن المعدودات ولا شك في كونه حقا ضرورة ان العدد لكونه امرا انتزاعيا
غير مستقل في الوجود لا يوجد في الخارج بالتجرد عن مناشي انتزاعه والتخلص في باب الاعداد ان العدد ليس اختراعيا
محضا وذهنيا بحتا بحيث لا يكون له حظ من الوجود الخارجي لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه كزوجية الخمسة وجبل الذهب
بل هو امر انتزاعي موجود في الذهن بنفسه وبمنشأه ويوجد في الخارج بمنشأه لا بنفسه مجردا عن المنشأ فان الموجود في
الاعيان منشأ انتزاعه والحكم بوجود العدد في الخارج بالنظر الى وجود منشأه فيه قال الشيخ في الشفاء انا قد بينا ان الواحد

لا تجرد عن الاعيان قائما بنفسه لا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهى قال المص وتلك الامور الحاصلة فينا امور مترتبة موجودة معا لما ثبت سابقا ان للنفس قدرة على ادراك الامور الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدلية والادراك لما كان بزوال امر فلا بد من ان يكون الامور الغير المتناهية بازاء ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدلية موجودة فينا في كل آن وكان ابطال الامور الغير المتناهية الموجودة موقوفا على كونها مترتبة بالتقدم والتاخر باي نحو كان التقدم والتاخر لتوقف ادلة هذا الابطال على الترتب على ما هو المشهور وعادل المص رح الى اثبات الترتيب بين تلك الامور الحاصلة السابقة الموجودة فينا قبل زوالها فقال وتلك الامور الخ قوله لعدم اعدام تلك الامور الخ فهم المحشي المحقق رح انه لو حمل قول المص وتلك الامور الخ على ما هو الظاهر منه من اثبات الترتيب بين نفس تلك الامور وجودا لكفى في اثباته ان يقول المص ان تلك الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا يجوز ان تكون اعدادا والعدد الاكثر يستلزم العدد الاقل فان العشرة المخصوصة يلزمها الواحد المخصوص والمائة المخصوصة يلزمها العشرة المخصوصة وهكذا فيتحقق مراتب غير متناهية ومرتبة الملزوم مرتبة المعروض ومرتبة اللازم مرتبة العارض ولا شبهة في تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض فيثبت الترتيب بين تلك الامور ولغى المقدمات الاخر التي اتى بها المص من قوله فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر الخ لعدم الاحتياج الى تلك المقدمات فح لا بد من تقدير المضاف وهو لفظ الاعدام فيكون مقصود المص رح اثبات الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا من جانب اعدام تلك الامور المتاخرة عن وجودات تلك الامور ثم ابطال تلك الاعدام المتاخرة اللاحقة المترتبة اولا وبالذات بلا واسطة وابطال تلك الامور الغير المتناهية ثانيا وبالعرض ولا ريب في ان هذا المقصود اي اثبات الترتيب في تلك الامور من جهة الاعدام المتاخرة عن وجوداتها لا يحصل الا بذكر جميع ما ذكره المص فاثبت الترتيب بين تلك الاعدام اولا بقوله فعدم الاقل الخ ولما كان هذا موقوفا على اثبات ترتيب تلك الامور وجودا جعله مقدما حيث قال لما كان العدد الاكثر الخ قال المحشي في حاشية الحاشية كما يشهد به قوله فعدمات الاعداد ونبهت توضيحها ان المص جعل نتيجة الدليل امتناع عدمات الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا حيث قال آخرا فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل وهذا القول من المص شاهد على ان المضاف وهو لفظ الاعدام على كلام المص وتلك الامور الخ مقدر ليكون النتيجة ما هو الدعوى اولا فان قلت لم اثبت المص الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية من جهة اعدامها المتاخرة دون نفسها ولم ابطل تلك الاعدام اولا وبالذات وتلك الامور ثانيا وبالعرض ولم لم يثبت الترتيب قصدا بين نفس تلك الامور قلت لانه على تقدير كون العلم بالزوال يكون العلم عدم امر من تلك الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا فاذا اثبت الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها فيلزم بطلان تلك الاعدام اولا وبالذات وهذه الاعدام هي العلوم لا غيرها فيلزم بطلان نفس العلوم لعدم تناهيها واما اذا اثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية الحاصلة فينا من جهة نفسها فلزم بطلان تلك الامور وهي غير العلوم لا عينها فيلزم على تقدير كون العلم زوالا بطلان الامور الاخر لعدم تناهيها ولا ريب في ان الزام اللاتناهي في نفس العلوم على تقدير كون العلوم زوالات اشنع من الزام اللاتناهي في غير تلك العلوم على تقدير كون العلوم زوالات لا يقال اذا قدر لفظ الاعدام المضاف يكون المقصود بيان الترتيب بين تلك الامور عدما فقط لا وجودا ايضا فح يكون قول المص في الدليل العدد الاكثر يستلزم للعدد الاقل لغوا لانا نقول نعم الا ان بيان الترتيب بين تلك الامور عدما موقوف على بيان الترتيب بين تلك الامور وجودا فبيان الترتيب بين تلك الامور وجودا مقصود بالعرض فلا يكون قوله في الدليل العدد الاكثر الخ لغوا بقي ههنا شيء وهو ان الاعدام وان كانت مترتبة الا انها ليست بموجودة مجتمعة بالفعل فكيف يجري فيها البرهان لعدم اجتماعها بخلاف تلك الامور فانها لما كانت مجتمعة وثبت الترتيب بينها باعدامها فصارت مجتمعة ومترتبة معا وهي باطلة بالبرهان وقد يقال ان مراد المص اثبات الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية التي فينا بازاء الادراكات التي هي في قوة النفس وجودا وعدما واثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا وان كان يكفي في اجراء براهين ابطال التسلسل الا ان المص اثبت الترتيب بينها عدما تطوعا فقول المص العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل يثبت الترتيب وجودا وقول المص فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر الخ فيثبت الترتيب عدما وقوله فاذا كان عدم الخ تاكيد للاستلزام باعتبار العدم وتنبيه على ذلك الاستلزام ولا شك في ان الزام اللاتناهي في نفس العلوم وفي غيرها معا كما هو متحقق حين هذا التوجيه اشنع من الزام اللاتناهي في نفس العلوم كما هو متحقق حين تقدير

تقدير المضاف ولا يذهب عليك ان القول بان مقصود المص اثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا وعدما لا يساعده سوق الدليل كما لا يخفى
على الفطن ومما يضعفه جعل المص استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر الموجب للترتيب بين الاعدام محط الفائدة وتاليا واستلزام الاكثر للاقل لمثبت
للترتيب بين النفس تلك الامور وسيلة له ومقدمًا قوله وح ترتبها الخ توضيحه انه لما قدر لفظ الاعدام فيثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية
الحاصلة فينا من جهة الاعدام المتاخرة عن ذواتها ووجوداتها بان يقال الزوال الذي عرض لامر من تلك الامور بحصول الادراك الاول
يكون اولا والزوال الذي عرض للامر الثاني من تلك الامور بحصول الادراك الثاني يكون ثانيا والزوال الذي عرض للامر الثالث من تلك
الامور بحصول الادراك الثالث يكون ثالثا وهكذا فصارت تلك الامور الغير المتناهية مجتمعة ومترتبة بالترتيب العرضي من جهة اعدامها المتاخرة
عن وجوداتها وقد ظهر بطلان الامور الغير المتناهية المجتمعة المترتبة في الحكمة ببراهين قال المص مستدلا على ترتب عدمات تلك الامور الحاصلة
فينا المجتمعة وهي الاعداد مثلا لانه لما كان العدد الاكثر كتسعين مثلا مستلزما للعدد الاقل كتسعة وثمانين فان تسعة وثمانين كالجزء للتسعين
فالاكثر اعني تسعين يكون ملزوما والاقل اعني تسعة وثمانين يكون لازما وهذا الاقل اعني تسعة وثمانين ملزوم لما هو اقل من هذا الاقل
بواحد وهكذا فلا شبهة ح في ثبوت الترتيب بين تلك الامور اعني الاعداد باللازمية والملزومية فاذا ثبت هذا فعدم الاقل يكون مستلزما
لعدم الاكثر اذ عدم الاقل عدم اللازم وعدم الاكثر عدم الملزوم وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم سواء كان اللزوم بواسطة او بلا واسطة وان ليس
عدم الملزوم يستلزم عدم اللازم لجواز كون اللازم اعم كالحرارة للنار فقد ثبت الترتيب بين عدمات تلك الامور ايضا باللازمية والملزومية
ما ۱۶۱ قوله لا يخفى عليك الخ لا بأس علينا بان نفصل هذا المقام فنقول اولا ان التقدم على خمسة اقسام الاول التقدم بالزمان وهو ان يكون
المتقدم قبل المتاخر بحيث لا يجامع المتقدم مع المتاخر اجتماعا ما دام المبا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على نبينا عليهما السلام
الا ان التقدم والتاخر في الاول بالذات وفي الثاني بالعرض والثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتاخر بحيث لا يوجد الا بان يكون
المتقدم موجودا قبله او معه ولا يكون المتقدم علة تامة للمتاخر كتقدم الواحد على الاثنين والثالث التقدم بالشرف وهو ان يكون
للمتقدم كمال وشرف ليس للمتاخر كتقدم العالم على الجاهل والرابع التقدم بالرتبة وهو القرب عن المبدء المحدود بان يفرض مبدء
محدود معين يكون احد الشيئين اقرب منه والآخر ابعد فالاقرب له تقدم بالرتبة على الابعد وهذا التقدم هو التقدم الوضعي والتقدم المكاني
كما في صفوف المسجد بالنسبة الى المحراب فللصف الاول تقدم بالرتبة على الثاني والخامس التقدم بالعلية وهو كون المتقدم فاعلا للمتاخر مستقلا
بالتاثير في المتاخر مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع جميع موانع التاثير ويسمى هذا المتقدم علة تامة وما سوى العلة التامة
من العلل الناقصة كالعلة المادية والصورية والفاعلية داخل في المتقدم بالطبع وثانيا ان التقدم بالعلية والتقدم
بالطبع يشتركان في معنى واحد يقال له التقدم بالذات وذلك المعنى تقدم المحتاج اليه على المحتاج وله فردان الاول التقدم
بالطبع ان لم يكن المتقدم علة تامة للمتاخر والثاني التقدم بالعلية ان كان المتقدم علة تامة للمتاخر وثالثا ان قوله لا يخفى عليك
الخ دفع دخل مقدر تقريره ان الترتيب يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي اي التقدم بالعلية والتقدم بالطبع وبالتقدم والتاخر
الوضعي وبالتقدم والتاخر بالشرف وبالتقدم والتاخر بالزمان وليس شيء من هذه التقدمات في تلك الامور اما الاول فلانه لم يثبت كون
احد من تلك الامور علة تامة للآخر حتى يثبت التقدم بالعلية واما الثاني فلانه ما ثبت اقتضاء طبيعة احد من تلك الامور تقدما على الآخر
حتى يثبت التقدم بالطبع واما الثالث فظاهر اذ لا اختلاف في مكان تلك الامور بل كلها في النفس واما الرابع فلانه لا شرف لاحدها
على الآخر واما الخامس فلان جميع تلك الامور حاصلة في كل آن كما تقرر من اجتماعها فاين التقدم بالزمان ولما لم يثبت التقدم من
تلك التقدمات في تلك الامور فلا يصح القول بكون الترتب في تلك الامور فلم ذهب المص الى ترتبها وتوضيح الدفع ان الترتب
كما يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي كما بين العلل والمعلولات فان العلل في ذواتها متقدمة على المعلولات في ذواتها بالذات والمعلول محتاج الى العلل سواء كانت
العلل ناقصة او تامة فيصح انتزاع القبلية من العلة نظرا الى ذاتها كما يصح انتزاع البعدية من المعلول وان وجدا في الخارج
معا الا ترى الى طلوع الشمس ووجود النهار فانهما لو وجدا في الخارج معا الا ان القبلية تنتزع من طلوع الشمس والبعدية من
وجود النهار وكما يحصل بالتقدم والتاخر الوضعي المكاني كما بين الاجسام والمقادير العارضة للاجسام فللاجسام تقدم

وتاخر وضعي ومكاني بالذات وللمقادير بالعرض بواسطة الاجسام لكونها موجودة في الاجسام وكما تحصل بالتقدمات والتاخرات الاخرى كك
تحصل باللازمية والملزومية فان مرتبة الملزوم مرتبة المعروض ومرتبة اللازم مرتبة العارض ولا شبهة في تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض
فقد ثبت الترتيب بين تلك الامور من هذا القبيل وثانيها ان تقدم المعروض على العارض من اقسام التقدمات الخمس التي ذكرنا كما صرح به المحقق الطوسي
في نقد التنزيل وقد عبر بعضهم عنه بالتقدم بالماهية وخامسها ان ذات الملزوم موصوفة بالملزومية والملزوم من حيث هو ملزوم صفتان لها
وكذا ذات اللازم موصوفة باللازمية واللازم من حيث هو لازم صفتان لها والملزوم من حيث هو ملزوم متضايف للازم من حيث هو
لازم تضايفا مشهوريا فلا يكون بينهما تقدم وتاخر بل يكون كل منهما مع الآخر واللازمية متضايفة للملزومية تضايفا حقيقيا فلا يكون بينهما
تاخر ولا تقدم بل يكون كل منهما مع الآخر وذات الملزوم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف الملزومية متقدمة على اللازم من حيث
هو لازم اي مع وصف اللازمية لان ذات الملزوم متقدمة على وصف الملزومية لتقدم الموصوف على الصفة ووصف الملزومية
ووصف اللازمية متضايفان كما مر فيكونان معا في زمان واحد ولا شك في ان المتقدم على ما مع الشيء في زمان متقدم على ذلك الشيء
فيكون ذات الملزوم من حيث هي هي متقدمة على وصف اللازمية ايضا فتكون متقدمة على اللازم من حيث هو لازم اي مع وصف اللازمية ايضا
وهو المط وكذا ذات اللازم من حيث هي هي متقدمة على الملزوم من حيث هو ملزوم اي مع وصف الملزومية لان ذات اللازم متقدمة على
وصف اللازمية وهو ووصف الملزومية متضايفان فيكونان معا في زمان واحد فيكون ذات اللازم متقدمة على وصف الملزومية فتتقدم
على الملزوم من حيث هو ملزوم اي مع وصف الملزومية وذات الملزوم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف الملزومية قد تكون
متقدمة على ذات اللازم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف اللازمية كما اذا كان ذات الملزوم جوهرا وذات اللازم عرضا محتاجا
الى الجوهر في قيامه وقد يكون ذات الملزوم من حيث هي هي متاخرة عن ذات اللازم من حيث هي هي كما اذا كان ذات الملزوم كلا
وذات اللازم جزءه ومثاله فيما نحن فيه فان ذات العدد الاكثر الملزوم مؤخر عن ذات العدد الاقل اللازم وقد تكون ذات الملزوم من
حيث هي هي مع ذات اللازم من حيث هي هي كما اذا كان اللازم والملزوم معلولين لعلة واحدة كالفلك الاول فانه ملزوم للعقل الثاني
اللازم وهما صادران من العقل الاول فهما معا في الوجود لا يقال لا يعقل كون الكل ملزوما والجزء لازما اذ اللازم على اصطلاح المنطقيين هو الخارج
عن الشيء الممتنع الانفكاك عنه فكيف يكون الجزء لازما للكل لانا نقول المراد باللازم فيما نحن فيه ليس ما هو المصطلح بل ما هو الاعم منه اي
ما يكون ممتنع الانفكاك عن الشيء سواء كان داخلا في ذلك الشيء او خارجا عنه فيتصور كون الجزء لازما للكل ايضا قوله كما يعرض للاجسام والمقادير
المراد بالاجسام الاجسام الطبيعية وبالمقادير الاجسام التعليمية والجسم الطبيعي عند المشائين عبارة عن الجوهر المركب القابل للانقسام في الابعاد
الثلث في الجملة فله جزآن جوهران يحل احدهما في الآخر يسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية وعند الاشراقيين هو عبارة عن الجوهر البسيط
المتصل في حد ذاته القائم في حد ذاته لا يحل في شيء آخر وهي الصورة الجسمية المتحيزة بالذات فلا تركيب للجسم عندهم بل هو امر بسيط والجسم
التعليمي عبارة عن العرض القابل للقسمة لذاته في الابعاد الثلث القائم بالجسم الطبيعي الساري في الجسم الطبيعي في الجهات الثلث وانما سمي جسما
تعليميا لكونه مبحوثا عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية واذا عرفت هذا فاعلم ان الجسم الطبيعي جوهر محسوس بالعرض والاعراض التي من
جملتها الجسم التعليمي محسوسة بالذات قال قطب الملة والدين الشيرازي في شرحه لحكمة الاشراق الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير
الداخلة في حقيقة الجسم كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس كيفياته فاذا ادى الحس الى
العقل تلك الاعراض حكم العقل بوجود الجسم لانها لا تقوم الا بجسم طبيعي فهو محسوس من جهة عوارضه وليس بمحسوس صرف انتهى وقال المحشي
في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي في مبحث الكلي الطبيعي لا يخفى ان الشيء لا يصير محسوسا بالذات او بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض
مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة اصلا وتفصيله ان المحسوسات لها مراتب الاولى
نفسها من حيث هي هي وفي هذه المرتبة لا يصدق عليها الا ذاتياتها والثانية نفسها من حيث هي موجودة وفي هذه المرتبة يصدق
الذاتيات والوجود وما يحذو حذوه من العرضيات والثالثة نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصوصة المتاخرة عن الوجود
من الاين واللون والوضع ونحوها وفي هذه المرتبة يتعلق بها الحس وتصير محسوسة بالذات او بالعرض فظهر ان الماهية

انها فلسفة
انا قال
بمثل الاذن
جزئية
العدد
الاقل
للعدد
الاكثر فافهم
١٢ مولوي
محمد علي
الخ
قيامه
لان
القابل
بالذات
للانقسام
٢٠
الجهات
الثلث
هو الجسم
التعليمي
١٢ منه
جسمه

مع قطع النظر عن هذه الاعراض المخصوصة موجودة وليست بمحسوسة اصلا انتهى وقال القاضي محمد مبارك الكوفاموي رح في حاشيته على الحاشية الزاهدية على شرح التهذيب الجلالي اقول تحقيقه ان المحسوس بالذات ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة بالذات وهو ليس الا الاعراض كالالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والحرارة والبرودة ونحوها ومعروضها يدرك بها بالعرض انتهى واما الاشارة الحسية فلها معان ثلث الاول فعل المشير وهو المعنى المصدري اي تعيين الشيء بالحس بالذات او بالعرض والثاني ثمرة المعنى المصدري وهو الامر الممتد الخيالي الآخذ من المشير الى المشار اليه والثالث تعيين الشيء بالحس بانه في هذا المكان او في ذلك المكان بالذات او بالعرض و كل من هذه المعاني تابع في تعلقه بالمشار اليه اولا او لا ان يتوجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض صالح لان يتعلق التوجه اليه اولا فكل منهما يمكن ان يكون مشارا اليه اولا وبالذات باي معنى اخذت الاشارة فكون الشيء مشارا اليه بالذات بالاشارة الحسية لا يقتضي ان يكون محسوسا بالذات ايضا فما قال المحقق الدواني في شرحه على هياكل النور الاعراض وان قبلت الاشارة الحسية لكن قبولها لا لذواتها بل بواسطة حلولها في الاجسام انتهى مما لست احصله اللهم ثبت اقدامنا على الصراط المستقيم ولا تجعلنا مائلين عن النهج القويم قوله انما لم يثبت الخ دفع دخل مقدر تقريره انه بين الامور المذكورة المجتمعة وهي الاعداد مثلا على حسب الفرض يمكن الترتيب بالعلية والمعلولية بان يقال ان العدد الاقل جزء للعدد الاكثر والجزء يكون علة للكل لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فوجود العدد الاقل علة ناقصة لوجود العدد الاكثر فثبت الترتيب بين تلك الامور اي الاعداد من جهة انفسها وعدم العلة يكون علة لعدم المعلول فعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر فثبت الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة عن وجوداتها وبالجملة اذا ثبت الترتيب بين تلك الامور عدما ووجودا بالعلية والمعلولية فلم عدل المص رح عن ثبوت الترتيب بالعلية والمعلولية الى ثبوت الترتيب باللازمية والملزومية وحاصل الدفع ان العدول لوجهين الوجه الاول انه قد تقرر في مقره ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته كالعشرة مثلا لا تتركب من ثمانية واثنين او من ستة واربعة وهكذا فاذا لم يتركب العدد من الاعداد التي تحته فلا يكون العدد الاقل جزءا للعدد الاكثر حتى يكون وجود العدد الاقل علة لوجود العدد الاكثر وعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر كما قلتم فلا يكون بين الاعداد علية ومعلولية ومن هنا قد تبين لك ان هذا الوجه منع على كون الاقل جزءا للاكثر في الاعداد ثم اعلم ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته بوجوه منها ما اورده احسن المحققين جونپوري رح ان العدد امر انتزاعي كما تقرر وحقيقة الامور الانتزاعية ليست الا ما حصل عند العقل بعد الانتزاع ولا ريب في انا اذا انتزعنا ستة احاد مثلا ولاحظنا بالجملة مجتمعة تحصل لنا حقيقة الستة مع انا نغفل عن انتزاع الثلثة والثلثة او الاربعة والاثنين او الخمسة والواحد فلو كان هذه الاعداد ذاتية للستة للزم استغناء الستة عن الذاتي وهو محال وقس عليه حال سائر الاعداد فان قلت ان هذا الدليل انما تم لو كان تصور الستة بالكنه مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون الستة متصورة بالوجه ويكون تركبها من الاعداد التي تحتها فانا نتصور كثيرا من الماهيات المركبة بالوجه ونذهل عن مقوماتها واجزائها وهذا لا يدل على عدم تركبها منها قلت هذا غفلة عما سبق من ان كنه الانتزاعي ما حصل في الذهن لا غير ومنها ما قال المحشي في الحاشية المنهية قال ارسطو لا تحسبن ان الستة ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقومها فيستغني به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا بد فيه من ضم مقدمة وجدانية وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان للاثنين والثلثة حقيقة محصلة ولها لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كانت مركبة من العدد وتكون مركبة من العدد الذي هو اثنان ومن الوحدة و ح لا يكون لها حقيقة محصلة وتكون مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ح مركبا من الوحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعدم التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته انتهت قوله فيها قال ارسطو الخ يفهم مما حرره المحقق الدواني في انموذج العلوم ان هذا مضمون صحيفة كتبها ارسطو الى بعض تلامذته قوله فيها لا تحسبن الحسب والحسبان من سمع يسمع پنداشتن وشمردن قوله فيها ان الستة ثلثة ثلثة يعني لا تظنن ان الهيئة الاجتماعية قد عرضت او لا فحصلت الاعداد التي تحت الستة كالثلثة والثلثة والاربعة والاثنين مثلا ثم عرضت

الهيئة الاجتماعية الاخرى بعد اجتماع العددين منها فحصلت بعروض هذه الهيئة ستة قوله فيهما بل هي ستة الخ يعني بل ان الستة حاصلة من اجتماع احاد مخصوصة وعروض هيئة اجتماعية لها مرة واحدة قوله فيهما واستدلوا عليه اي على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته قوله فيهما بان الستة الخ يعني ان الستة مثلا لو تركبت مما تحتها من الاعداد وهي ثلثة وثلثة واربعة واثنان وخمسة وواحدة فان تقومت وتحصلت حقيقتها من ثلثة ثلثة لا من اربعة واثنين وخمسة وواحدة يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا ريب في ان الستة كما يحصل من ثلثة ثلثة كذلك تحصل من اربعة واثنين وخمسة وواحدة والثلثة والثلثة وغيرها متساوية الاقدام في تحصيل ماهية الستة وتقويم حقيقتها وليس لاحدها ترجيح على الآخر فالقرار ان الستة متقومة من ثلثة ثلثة لا من اربعة واثنين وخمسة وواحدة اقدام على تجويز الترجيح بلا مرجح وههنا بحثان الاول بالمنع التفصيلي وهو مشير المحشي المحقق رح في رسالته المفردة في تحقيق ماهية العدد وتوضيحه انا لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير تقوم الستة مثلا بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لان تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته محال فان النسبة بين الذات والذاتي نسبة الضرورة والوجوب فالذاتيات في ثبوتها للذات وفي تقويمها للذات لا تكون مفتقرة ومحتاجة الى المرجح الجاعل الذي يجعل تلك الذاتيات مقومة لتلك الذات فكون شئ دون شئ ذاتيا للشئ الآخر ليس محتاجا الى المرجح فيجوز ان يكون الثلثة والثلثة ذاتيا للستة دون الاربعة والاثنين والخمسة والواحدة فالاستفسار من مرجح يجعل ثلثة ثلثة ذاتيا للستة كاستفسار ان الانسان لم صار حيوانا وهل هذا الا سفه والجواب عنه ما اورده المحقق البهاري رح وتقريره انه ليس غرضنا ان تقويم الذاتيات للذات في الواقع يحتاج الى المرجح حتى يرد ايرادكم بل مطلوبنا انه اذا كانت الامور الكثيرة صالحة لان يكون كل منها مقوما للشئ كما ههنا فحكم العقل بتقويم ثلثة ثلثة دون غيرها للستة لا بد له من مرجح كيف والعقل لا يفرق بين ثلثة وثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحدة فحكم العقل بان ثلثة ثلثة ذاتيات للستة والباقي خارج عن حقيقتها لا بد من مرجح يرجح احدى هذه المذكورات بالتقويم والتحصيل عند العقل والا يلزم الترجيح بلا مرجح في حكم العقل فلا ايراد وفيه ان المقصد ابطال تركب العدد في الواقع من الاعداد التي تحته والمثبت من الدليل انما هو بطلان تركب العدد من الاعداد التي تحته في حكم العقل لا في الواقع اذ يجوز ان يكون بعض الاعداد ذاتيا للستة ومقوما لحقيقتها في نفس الامر ويكون لزوم الترجيح بلا مرجح في حكم العقل لكونه جاهلا بالذاتية ولا ضير فلا يثبت من هذا الدليل ما هو المقصد فلا يتم التقريب والثاني بالمعارضة وهو ان حقيقة الستة كما تحصل من الاحاد كذلك تحصل من الاعداد وليس للوحدات والاحاد في تقويم حقيقة الستة اولوية من الاعداد فالقول بان الستة مثلا متقومة من الاحاد دون الاعداد ترجيح بلا مرجح وان قيل ان الستة مثلا متقومة من كل واحد من الاعداد والوحدات فيلزم المحذور الآتي من استغناء الشئ عما هو ذاتي له واجاب عنه الشارح الجديد العلامة علي القوشجي رح للتجريد بان العدد مشتمل على الوحدات على كل تقدير سواء قلنا بتركب العدد الفوقاني من الاعداد التحتانية او من الوحدات اما الاشتمال على الوحدات على القول الثاني فظاهر واما الاشتمال على الوحدات على القول الاول فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التحتانية التي جعلت اجزاء ثم عن حقيقة اجزاء هذه الاجزاء وهكذا حتى يصل النوبة الى الاثنين فاذا سئل عن الاثنين فلا بد من ان يجاب بانه مركب من واحد وواحد فاذا ثبت اشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير فالاولى ان يقال من بدو الامر ان الاعداد مركبة من الاحاد لثبوت المرجح في الاحاد فلا يلزم الترجيح بلا مرجح حين القول بالتركب من الاحاد بخلاف التركب من الاعداد فان القول بالتركب من بعضها دون بعض مع تساوي الجميع في التقويم والتحصيل ترجيح بلا مرجح وفيه خدشة من وجهين الاولى ما اورده المحقق البهاري وفصل بانا لا نم ان اشتمال العدد على الاحاد يوجب الاولوية والترجيح كيف ولو كان الاشتمال موجبا للاولوية والترجيح لكان تركب السرير من العناصر الاربع اولى وارجح من تركب السرير من قطعات الخشب المخصوصة والتالي باطل فالمقدم مثله واما بيان الملازمة فعلى قياس ما بينه المجيب بان يقال انه اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب التي هي اجزاء السرير ثم عن حقيقة اجزاء تلك الخشب وهكذا ثم وثم الى ان ينتهي السوال الى الاجزاء الاولية فاذا سئل عن الاجزاء الاولية فلا بد ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالوحدات في انتهاء الجواب اليها فينبغي ان يقال من بدو الامر ان السرير مركب من العناصر لا من القطعات المخصوصة وفيه ما اورده بعض الفضلاء من ان قياس العدد على السرير قياس مع الفارق اذ الوحدات لما اقترنت بالهيئة الوحدانية تكون كافية في تحصيل العدد عند العقل بلا شبهة

مولانا غلام يحيى ١٢٦١

بخلاف السرير فانه وان اشتمل على العناصر لكن العناصر لا تكفي مع الهيئة في تحصيل السرير كما يشهد به المشاهدة فالاشتمال مع كفاية المشتمول عليه في
تحصيل الشامل توجب الاولوية والترجيح لا مجرد الاشتمال وهذا متحقق في الاعداد دون السرير فكيف يكون تركب السرير من العناصر على هذا
التقدير اولى من تركيبه من القطعات المخصوصة اللهم الا ان يقال انا لا نم ان الوحدات مع الهيئة الواحدانية كافية لتحصيل حقيقة العدد لجواز ان
يكون الوحدات مع الهيئة الوحدانية محصلة لمفهوم مساو للعدد لا لحقيقته كما ان الجسم النامي مع الناطق محصل لمفهوم مساو للانسان لا لحقيقة
الانسان والثانية انا سلمنا ان اشتمال العدد على الاحاد يوجب الاولوية والترجيح الا انه لا يلزم من هذه الاولوية جزم العقل بان تقويم الاعداد
في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد لانه اذا امكن صدق الجزئية على الاعداد والوحدات وان كان احدهما
اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن الحكم بان الجزء في الواقع هو الثاني دون الاول وايضا فيان رجحان صدق شيء على شيء لا يستلزم
رجحان وقوعه في الواقع فالمقصود ليس بحاصل كذا قيل فتدبر قوله فيهما وان تقومت بالكل الخ توضيحه ان حقيقة الستة لو تقومت و
تحصلت بكل واحد من ثلثة وثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم استغناء الشيء اي الستة عما هو ذاتي لذلك الشيء وهو باطل ووجه اللزوم
ان كلا من المذكورات كاف في تقويم الستة فيستغنى بكل واحد منها عما عداه مثلا ثلثة وثلثة كافية في تقويم الستة فصارت الستة حاصلة بها غير
محتاجة في تقومها الى غيرها مع ان الغير ذاتي للستة ايضا فيلزم ان لا يكون الكل محتاجا الى الجزء وهو استغناء الشيء عن الذاتي وكذا الاثنان و
الاربعة كافية في تقويم الستة وليس الستة في تحصيلها محتاجة الى الثلثة والثلثة مع ان الثلثة والثلثة ذاتي للستة ايضا وهكذا ومع قطع
النظر عن لزوم الاستغناء عن الذاتي يلزم تعدد الحقايق والماهيات لشيء واحد وهو باطل بالضرورة ووجه اللزوم ان كل واحد من المذكورات
مغاير للآخر وكاف في تقويم حقيقة الستة واذا بطل شق التركب الستة من الاعداد التي تحتها ثبت انها ليست مركبة من الاعداد بل من الاحاد
وهو المطلوب وههنا بحث مستفاد من كلام المحشي المحقق رح في رسالته المفردة في تحقيق ماهية العدد وهو انه انما يلزم ما ذكرتم من الاستغناء
لو كانت حقيقة الستة ملتئمة من كل واحد من المذكورات على سبيل البدلية كالستة مثلا تتركب تارة من الاثنين والاربعة واخرى
من الخمسة والواحدة واخرى من الثلثة والثلثة ونحن لا ندعيه بل نقول انه يجوز ان يكون حقيقة الستة ملتئمة من مجموع المذكورات
على سبيل الاجتماع فكيف يلزم الاستغناء عن الذاتي والجواب عنه من وجهين الاول انه لو كانت حقيقة الستة ملتئمة من
مجموع المذكورات بعروض هيئة واحدة للمجموع فلم يبق الستة ستة بل تزيد عليها كما لا يخفى على اولي الابصار وهل هذا الا تهافت
والثاني انه يلزم الاستغناء عن الذاتيات على كل تقدير سواء كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية او
على سبيل الاجتماع لانا نعلم قطعا انه يحصل حقيقة الستة من مجموع الاثنين والاربعة وليست الستة في تقومها محتاجة الى الاخرى فيلزم
استغناء الستة عن الذاتيات الباقية مع انها ايضا فرضت ذاتيات فهل هذا الا كر على ما فر عنه ومن ههنا اندفع ما اورده بحر العلوم
من ان الاولى ان يقال ان تركب بالكل بدلا لزم استغناء الذات عن الذاتي وان تركب عن الكل معا لم يبق حقيقة الستة
بل يزيد عليها ووجه الاندفاع انه على تقدير تركب العدد عن الكل معا ايضا يلزم الاستغناء على ما قررنا ولو بناء على حقيقة الستة ايضا
فتدبر فان قلت لم استحال استغناء الشيء عما هو ذاتي له قلت لان استغناء الشيء عما هو ذاتي له يوجب ان يكون بين الذات والذاتي
نسبة الجواز والامكان بانه يمكن ان يحصل الذات بهذا الذاتي ويمكن ان يحصل بالذاتي الآخر وهذا مع ان الضرورة العقلية شاهدة
بان النسبة بين الذات والذاتي بالضرورة فان الذاتي ضروري الثبوت للذات لا بالامكان والجواز فان قلت ان العدد
كالستة مثلا متقوم ومتحصل من القدر المشترك بين الذاتيات لا من خصوص الذاتيات واستغناء الستة عن خصوص الذاتيات
لا من القدر المشترك فلا يلزم الاستغناء عن الذاتي قلت ان القدر المشترك بين الذاتيات الذي يكون كافيا في تقويم حقيقة الستة
وتحصيلها ليس الا الوحدات وفيه المطلوب قوله فيهما ولا يخفى الخ نقض على الدليل توضيحه ان الدليل الذي ذكر
لعدم تركب العدد من الاعداد التحتانية لا يثبت المدعى في كل عدد فان بيان لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير ان يكون
العدد مركبا مما تحته من الاعداد لا يجري في الثلثة فان الثلثة ليس تحتها اعداد كثيرة حتى يقال ان الثلثة لو تركبت من البعض
دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح ولو تركبت من كل واحد منها لزم الاستغناء عن الذاتي بل تحت الثلثة ليس الا الاثنان

والواحد فيجوز ان يكون الثلثة مركبة منهما ولا ضير فيه وفيه انا نجري هذا الدليل في الثلثة ايضا بان نقول ان تركب الثلثة من الاثنين والواحد وتركبهما من الاحاد محتملان فاذا تركب الثلثة من كل واحد منهما لزم الاستغناء عن الذاتي وان تركب الثلثة من البعض دون البعض لزم ترجيح بلا مرجح فتدبر قوله فيهما فلابد الخ جواب عن النقض حاصله انا نجري ذلك البرهان في الثلثة ايضا بعد ضم المقدمة الوجدانية التي نجدها من انفسنا فلا نقض قوله فيهما فيها اي في الثلثة وتذكير الضمير نظرا الى ان الثلثة بالتاء تستعمل في المذكر على غير القياس كما تقرر في النحو قوله فيهما وهو التوافق الخ ضمير هو راجع الى المقدمة والتذكير باعتبار الخبر حاصله ان الاعداد كلها متفقة في هذا الحكم اي عدم التركب من الاعداد لحكم الوجدان لان جميع الاعداد متحدة في الماهية بلا ريب فاذا لم يكن واحد من الاعداد مركبا منها بالدليل لم يكن شئ من الاعداد مركبا منها فالستة ليست متقومة من الاعداد للزوم المحذور وفيه فلك ان الثلثة ليست مركبة من الاعداد لاتحاد الحكم وان لم يلزم فيه ضير اصلا فلزوم المحذور في تركيب واحد من الاعداد يكفي لعدم تركب جميع الاعداد من الاعداد فتدبر فان للخصم مجالا في منع المقدمة الوجدانية لا ليسكت الا البرهان قوله فيهما ويمكن ايضا الخ اشار بلفظ يمكن الى ان في هذا الدليل خدشات كما ستظهر لك قوله فيهما ان يستدل اي على ان العدد لا يتركب من الاعداد قوله فيهما بان للاثنين الخ تقريره انه لا ريب في ان للاثنين والثلثة حقيقة محصلة واقعية غير مخترعة يترتب عليها آثار سوى آثار اجزائها لكون تلك الحقيقة من مقولة الكم وغيره ولهما اي لكل واحد من الاثنين والثلثة لوازم مختصة لا توجد لوازم احدهما في الآخر كالزوجية فانها لازمة للاثنين لا توجد في الثلثة والفردية فانها لازمة للثلثة لا توجد في الاثنين فالاثنان مركب من الوحدتين بلا مرية اذ ليس في تركب الاثنين احتمال آخر لانه اول الاعداد ولا عدد تحته والثلثة لو لم تكن مركبة من ثلثة وحدات بل كانت مركبة من العدد لكانت مركبة من العدد الذي هو اثنان ومن الوحدة فيكون احد جزئي الثلثة وهو الاثنان من مقولة الكم والجزء الآخر اعني الوحدة ليست من مقولة الكم وح لا يكون للثلثة حقيقة محصلة لان الحقيقة المحصلة تقتضي التوحد الحقيقي والتوحد الحقيقي يقتضي الافتقار بين الاجزاء وارتباط بعضها ببعض ولا يمكن التوحد بين الامور المتباينة فيلزم ان لا يكون للثلثة حقيقة محصلة وهو باطل لما تقرر ويكون الثلثة ح مثل ما يكون مركبا من المقولتين والتركب من المقولتين باطل فهكذا ما كان مثل ذلك المركب فيلزم ان يكون الثلثة ايضا مركبة من ثلث وحدات وهو المط ومما يجب ان يعلم ههنا امور الاول ان قول المستدل رح من العدد الذي هو اثنان مهم لما قد يقال ان الاثنين هو الزوج الاول كما ان الواحد هو الفرد الاول فكما ان الواحد الذي هو الفرد الاول ليس بعدد كذلك الاثنان الذي هو الزوج الاول ايضا ليس بعدد على ان العدد مركب من الاحاد على تقديركم وليس تحت الاثنين احاد اذ اقلها ثلث فليس الاثنان بعدد وفيه ان هذا هادم لما هو المحقق من ان الاثنين عدد لصدق تعريف العدد على الاثنين وكلام المستدل مبني على ما هو المحقق عندهم فلا منع على المستدل وقال الشيخ في الشفاء واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فما اخرجوا الواحد من العدد لاجل انه فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيه الى الاحاد فلا دخل للزوجية والفردية في الخروج عن كون الشئ عددا او ليس انه اذا قالوا ان العدد مركب من الاحاد يريدون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع واقله ثلثة بل يعنون بذلك اكثر من الواحد فالاثنان اول عدد انتهى بالخصه والثاني انه انما قال المحشي وتكون مثل المركب من المقولتين ولم يقل وتكون مركبة من المقولتين لان الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق عليها المقولة على ما صرح به الشيخ في الشفاء فلم يوجد حين تركب الثلثة من الاثنين والوحدة تركب الثلثة من المقولتين حقيقة بل انما يوجد مثل التركب من المقولتين في انه كما ان التركب من المقولتين تركب من المتباينين كذلك التركب من الاثنين والوحدة تركب من المتباينين هذا ما اورده بعض الاعلام وفيه انه قد تقرر سابقا ان الحق ان المقولات العشر اقسام الموجود لنفس الامري لا الموجود الخارجي فقط فالوحدة لما كانت اعتبارية انتزاعية غير اختراعية فتكون داخلة في مقولة من المقولات العشر كيف وقد نص الشيخ رح على ان الوحدة عرض فلابد من الدخول تحت واحد من اقسامه فلا جرم يكون التركب من الاثنين ومن الوحدة تركبا من المقولتين حقيقة فبطل توجيه لفظ المثل فتدبر والثالث انه ما ذا اراد المستدل بقوله ان للاثنين والثلثة حقيقة محصلة ان اراد ان لهما حقيقة محصلة واقعية خارجية فهو ممنوع اذ العدد امر انتزاعي ينتزع من المعدودات الموجودة في الخارج كما

قد تقرر فاين الوجود الخارجي بنفسه للعدد وان اراد ان لها حقيقة محصلة واقعية وان كانت انتزاعية فمسلم ولكن لا ضير ح في
تركب الثلثة من الاثنين والوحدة اذ الوحدة ايضا امر انتزاعي واقعي غير اختراعي فيكون الثلثة مركبة من الاثنين ومن هذه الوحدة
ذات الحقيقة الواقعية الانتزاعية فقوله وح لا يكون للثلثة حقيقة محصلة مم والرابع انه لو تم هذا الدليل للزم ان لا يتركب العدد من
الوحدات ايضا فان العدد من مقولة الكم والوحدات ليست من مقولة الكم اصلا فتركب العدد من الوحدات كانه تركب نوع من مقولة
الكم مما ليس بداخل تحت مقولة اصلا وهو باطل فتدبر والخامس انه وقع عن بعض العلماء ان الحقيقة المحصلة عبارة عن الحقيقة التي
هي في نفس الامر بلا انتزاع منتزع واختراع مخترع وللاثنين والثلثة حقيقة محصلة بهذا المعنى ولا يذهب عليك ان هذا غلط فاحش
اذ الاثنان والثلثة عدد والاعداد كلها انتزاعية ليست بموجودة في الخارج على ما تقرر فكيف يكون للاثنين والثلثة حقيقة محصلة
بذلك المعنى فتدبر والسادس انه غلب الوهم على العقل لبعض المتوهمين فحكم بان الاثنينية ليست بموجودة في الاثنين لانه لو كانت الاثنينية
موجودة في الاثنين فلا يخلو اما ان يكون وجودها في كل واحد واحد من الوحدتين او في احدهما او في المجموع من حيث المجموع والكل باطل اما الاول
والثاني فلان ما يوجد فيه الاثنينية يكون اثنين فعلى الاول يلزم كون كل واحد من الوحدتين اثنين وعلى الثاني يلزم كون واحد منهما اثنين
وكل منهما صريح البطلان واما الثالث فلان المجموع من حيث هو مجموع بعروض الهيئة الاجتماعية واحد لا يكون قابلا لان يعرض له الاثنينية اذ بين
الاثنينية والوحدة منافاة وعليك ان تزاحم هذا التوهم بان المنافاة انما هو بين الاثنينية الحقيقية والوحدة الحقيقية وفي مجموع الواحدين
من حيث هو مجموع ليس وحدة حقيقية بل الاثنينية حقيقية والوحدة انما عرضت بالاعتبار وبلحاظ العقل انها واحد ولا منافاة بين الاثنينية
الحقيقية والوحدة الاعتبارية اللحاظية فتدبر وتامل قوله فيها ثم الوجدان السليم الخ دفع دخل مقدر تقريره ان المستدل انما اثبت
بالاستدلال عدم تركب الثلثة من العدد الذي تحته فقد ثبت عدم تركب العدد من العدد في بعض الاعداد ولم يثبت في كل الاعداد
فيجوز ان يكون بعض الاعداد مركبا من الاعداد التي تحته فلم يثبت الدعوى الكلية وحاصل الدفع ان الوجدان السليم قاض بان
لا فرق بين الاعداد في هذا الحكم اي عدم التركب من الاعداد التي تحتها فلما ثبت عدم تركب بعض الاعداد من العدد الذي تحته فقد
ثبت ان كل عدد لا يكون مركبا من الاعداد التي تحته بل يكون مركبا من الوحدات وهو المط ولا يذهب عليك ان الوجدان ليس
بكاف للمانع الطالب للبرهان فان قلت لما ضم حكم الوجدان السليم باتحاد جميع الاعداد الى قوله فالاثنان مركب الخ فلا حاجة الى
اثبات عدم تركب الثلثة من الاثنين والواحد بالدليل اذ لما ظهر ان الاثنين مركب من الاحاد لا من الاعداد والاعداد كلها متساوية
الاقدام في حكم عدم التركب من الاعداد فظهر ان كل الاعداد ليست مركبة من الاعداد وهو المط قلت حكم الوجدان وان كفى في اثبات المط الا
انه لما كان عدم تركب الثلثة من العدد ثابتا بدليل آخر ايضا بلا ملاحظة المقدمة الوجدانية اثبته ولا ضير فيه فتدبر قوله قال بعض المحققين
اراد به العلامة جلال الملة والدين الدواني رح فانه قال ما نقله المحشي رح في حواشيه القديمة على الشرح الجديد للتجريد وفي شرح العقائد
العضدية ردا على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته قوله هذا الحكم الخ اعلم اولا ان الوحدات الصرفة جزء مادي للعدد
اذ العدد يكون بها بالقوة وما يكون به الشيء بالقوة هو جزء مادي له والهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات جزء صوري للعدد لانه اذا انضم
الى تلك الوحدات هذه الهيئة الاجتماعية حصل العدد بالفعل وما شانه كذلك فهو جزء صوري وثانيا انهم اختلفوا في اشتمال العدد
على الجزء الصوري ففرقة مالوا الى ان العدد شامل على الجزء الصوري بمعنى ان العدد مركب من الوحدات والهيئة الاجتماعية مثلا الستة
فانها مركبة من ستة وحدات والهيئة الاجتماعية معا والبعض قالوا ان العدد لا يشتمل على الجزء الصوري واستدل من جانب الفرقة الاولى
بان العدد لو لم يكن شاملا على الهيئة الاجتماعية بل يكون عبارة عن الوحدات المحضة الصرفة بدون الجزء الصوري فلا بد من ان
يحمل الوحدة على هذه الوحدات المحضة اذ الوحدة كلي والوحدات افراد كثيرة منها ولا ريب في ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده
كذلك يصدق على كثيرين من افراده غاية ما في الباب ان الصدق على كثيرين لا يكون صدقا واحدا بل كثيرا كما تقرر
فيصدق الوحدة التي هي من مقولة الكيف على الوحدات التي يصدق عليها العدد الذي هو من مقولة الكم فلزم صدق
مقولة الكم ومقولة الكيف على شيء واحد والتصادق بين المقولتين بالذات ممتنع فلا جرم انه لا يصدق العدد على الوحدات الصرفة بل

سطر ... الى ... ان المراد من الوحدات الاحاد وفيه ان الاحاد ... فقد ذكره ١٢٥ مولوي محمد علي

سطر ٣ ... الحافظ علي اصغر ١٢٦١

يكون صدق العدد عليها اذ انضم معها شئ آخر فظهر انه يشتمل العدد على امر زائد سوى الوحدات وهو الهيئة الاجتماعية وهو المطلوب فلا يكون الوحدة
صادقة على الوحدات مع الهيئة اذ الوحدات منضمة ح مع امر ليس من جنس الوحدة فكيف يحمل الوحدة على ما ليس مندرجا تحته وبالجملة الوحدة تصدق
على الوحدات المحضة الملحوظة بلحاظ تفصيليا والعدد يصدق على الوحدات المخلوطة مع الهيئة فلا ضير ح وفيه اما اولا فبانا لا نم ان الوحدة
من مقولة الكيف حتى يلزم التصادق بين المقولتين اذ الكيف عبارة عن عرض لا يكون قابلا للقسمة واللاقسمة بالذات والوحدة وان لم
تكن قابلة للقسمة بالذات الا انها قابلة للاقسمة بالذات فكيف يكون الوحدة كيفا وفيه انه يلزم على هذا خلل آخر وهو ان العدد لما كان عبارة
عن الوحدات فيكون بين الوحدات والعدد اتحاد والوحدة ليست من مقولة الكيف ولا من مقولة اخرى ح والعدد من مقولة الكم فيلزم
اتحاد المقولة مع غيرها وهو باطل اللهم الا ان يقال ان معنى قولهم ان العدد من مقولة الكم ان الكم يصدق على العدد صدقا عرضيا الا ان الكم
ذاتي للعدد وجنس له بل عرض عام له فلا ضير في اتحاده مع الوحدات فتدبروا اما ثانيا فبان الامر الزائد يعني الهيئة الاجتماعية لو كان ليس
بكم لا ريب فهو اما الكيفية عارضة للوحدات كما يشهد به مقولات القوم او هو من مقولة اخرى سوى الكم والوحدات اما كيفيات على ما هو مزعوم
البعض او من مقولة اخرى غير الكم اذ لا شبهة في ان الوحدة ليست بكم لان الكم ما يكون قابلا للقسمة بالذات والوحدة ليست بقابلة للقسمة اصلا
فيلزم على كلا التقديرين ان تحصيل الحقيقة التي هي مندرجة تحت مقولة الكم بما ليس مندرجا تحت مقولة الكم بل تحت مقولة اخرى غيرها
وهو باطل وعلى تقدير كون الوحدة من الامور السلبية الغير الداخلة تحت مقولة من المقولات كما هو مذهب المحشي نقول ان مجموع الوحدات
كانه مجموع الامور السلبية ومجموع السلبيات لا يصلح لا وحدها ولا مع الهيئة الاجتماعية لان يكون حقيقة ثبوتية داخلة تحت مقولة الكم
اذ السلبي لا يمكن ان يندرج بنفسه تحت مقولة من المقولات وكذا لا يمكن ان يصير جزءا لما هو مندرج تحت مقولة من المقولات فتدبروا اما
ثالثا فبما اورده الخلخالي في حاشيته على شرح العقائد العضدية للمحقق الدواني بانا لا نم ان صدق المتباينين على امر واحد باصداق
كثيرة باطل بل المحال الاصدق المتباينين على امر واحد بصدق واحد فح يصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد اعني الوحدات باصداق
كثيرة ولا ضير فيه واستدل الفرقة الثانية بان العدد لو كان مشتملا على الجزء الصوري وكان الجزء الصوري جزءا للعدد لما امكن الانفكاك
عن الجزء الصوري عند تصور حقيقة العدد اذ تصور الحقيقة بدون تصور ذاتياتها محال مع انا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري وفيه انا لا نم ان تصور العدد حين الغفلة عن الجزء الصوري تصور لكنه العدد وحقيقته لم لا يجوز ان يكون تصورا
بالوجه فتدبروا بان الجزء الصوري اعني الهيئة الاجتماعية لا يخ اما ان يكون بسيطا او مركبا على الاول يلزم قيام عرض واحد وهو الجزء
الصوري بالمحال المتعددة وهي الوحدات المحضة ولا شك في استحالته وعلى الثاني لا جرم يكون كل جزء من اجزاء هذا الجزء الصوري قائما
بمحل من تلك المحال المتعددة فيكون ذلك الجزء الصوري امرا مركبا من الامور المتكثرة فيكون مفتقرا الى هيئة اخرى غير نفسه وهكذا الى
غير النهاية فيلزم التسلسل ولا يكون للعدد فعلية لكن يختلج في القلب ان تحصيل الحقيقة من الجنس فقط بغير الفصل باطل فان الجنس امر مبهم
يحتاج في تحصله الى الفصل والوحدات اجزاء مادية فلو لم يكن للعدد جزء صوري للزم ان يتحقق الجنس بدون الفصل وهو صريح البطلان فتدبر
وثالثا ان محصول ما قال المحقق الدواني ح انه لو قلنا واعترفنا بان العدد شامل على الجزء الصوري كما هو مشرب الفرقة الاولى فهذا
الحكم اي حكم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته ظاهر لان دخول الوحدات الصرفة فقط في العدد الفوقاني لا يستلزم دخول
الوحدات مع الهيئة الاجتماعية في العدد اذ دخول شئ فقط في شئ لا يستوجب دخوله مع شئ آخر فيه فيجوز ان يكون الوحدات فقط مجردة
عن الهيئة الاجتماعية داخلة في العدد فالعدد الفوقاني ح لا يتركب من العدد اذ هو عبارة عن الوحدات مع الهيئة الاجتماعية ولو قلنا
ان العدد ليس بشامل على الجزء الصوري كما هو مذهب الفرقة الثانية فحكم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته غير ظاهر بل هو باطل
اذ لما لم يشتمل العدد على الجزء الصوري فيكون العدد عبارة عن محض الوحدات بلا انضمام امر آخر فدخول الوحدات في العدد هو
بعينه دخول الاعداد في العدد لان العدد ح نفس الوحدات الداخلة لا غير فيلزم تركب العدد من الاعداد التي
تحته فاين عدم التركب وهذا توضيح لما قاله المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية وعبارته هكذا هذا الكلام انما يتمشى اذا
كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك انتهى فان قلت ان العدد اذا كان

له لعله اشارة الى ان هذا المقال على سبيل التنزل فان عدم كون الوحدة من مقولة الكيف غير متحقق

محض الوحدات فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول الاعداد فاذا كان العدد مركبا من الاعداد يلزم الترجيح بلا مرجح عند تركبه من بعض الاعداد
التي تحته دون بعض والاستغناء عن الذاتي عند تركب ذلك العدد بكل الاعداد التي تحته وكلاهما محال ان قلت انه اذا كان العدد محض الوحدات
فلا نم لزوم الترجيح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتي لان ثلثة ثلثة اذا كان العدد محض الوحدات ليست متغايرة مع اربعة واثنين وخمسة و
واحدة بل ثلثة ثلثة عين كل واحد من اربعة واثنين وخمسة وواحدة لان الستة عبارة عن الوحدات الستة المحضة فلا يلزم شئ من المحذورين
المذكورين اذ لزومهما فرع التغاير واذ ليس فليس وعلى هذا القياس حال باقي الاعداد قوله القول الخ رد بالمنع على ما قال المحقق الدواني من
ان العدد لما لم يشتمل على الجزء الصوري فيكون العدد ح عبارة عن محض الوحدات قوله العدد على تقدير عدم الخ توضيحه انا لا نم ان العدد
لو لم يشتمل على الجزء الصوري فيكون ح عبارة عن الوحدات المحضة بحيث لا يعتبر مع الوحدات الهيئة الاجتماعية لا دخولا ولا عروضا حتى
يلزم من دخول الوحدات في العدد دخول الاعداد فيه بل نقول ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري عبارة عن الوحدات من حيث
انها معروضة للهيئة الوحدانية الاجتماعية اي لا يكون الهيئة الاجتماعية داخلة في العدد بل العدد عبارة عن الوحدات التي لوحظت وعرضت
بها الهيئة ومن هذا التفصيل ظهر لك ان حيثية عروض الهيئة حيثية تقييدية معتبرة في العنوان واللحاظ فقط دون المعنون وحقيقة الملحوظ فاندفع
ما يتوهم من ان هذه الحيثية ليست حيثية اطلاقية لان ما بعد الحيثية الاطلاقية لا يكون غير ما قبلها بل عين ما قبلها وههنا ليس كذلك لان ما بعد الحيثية
اي عروض الهيئة الصورية غير ما قبلها اي الوحدات وليست حيثية تعليلية لان الحيثية التعليلية لا توجب التغاير فلا يتغاير الوحدات الحيثية مع
الوحدات المحضة فيكون العدد ح عبارة عن الوحدات المحضة فيلزم المحذور الذي اورده المحقق الدواني رح وليست حيثية تقييدية
لان الحيثية التقييدية تستلزم دخول القيد فيه فيلزم الفرار على ما عنه الفرار وهو اشتمال العدد على الجزء الصوري ووجه الاندفاع انا نختار ان
هذه الحيثية حيثية تقييدية الا ان الحيثية التقييدية على ضربين ضرب يعتبر التقييد فيه في العنوان والتعبير واللحاظ فقط لا في المعنون والملحوظ
وضرب يعتبر التقييد فيه في المعنون والمعبر عنه والحيثية ههنا من قبيل الاول فلا يلزم الفرار على ما ريم عنه الفرار ثم اعلم انه يرد على القول بكون
العدد عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية ايرادان الاول ما اورده بعض الفضلاء وتحصيله ان الهيئة الاجتماعية
لما لم تكن داخلة في ماهية العدد فصارت اجزاء ماهية العدد في الحقيقة هي الوحدات لا غير والشئ لا يبقى منتظر الحصول بعد وجود جميع
الاجزاء الى حصول العوارض فماهية العدد بعد وجود جميع اجزائها لا تتوقف على عروض العوارض فلا تحتاج الى الهيئة وفيه انا لا نم
ان المركب يوجد بعد وجود الاجزاء سواء وجد فيها التوحد والهيئة الاجتماعية اولا بل اذا وجدت الاجزاء وعرضت لها
الهيئة والتوحد فيوجد المركب ولا يحتاج ح وجوده الى عروض عوارض أخر سوى الوحدة فتدبر والثاني ما اورده حسن المحققين رح
وتوضيحه ان العدد لما كان عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلم تكن تلك الوحدات حقيقة عددية
داخلة تحت مقولة الكم قبل عروض الهيئة الاجتماعية بل بعد عروض الهيئة الاجتماعية صارت تلك الوحدات حقيقة عددية داخلة تحت مقولة
الكم فكون هذه الوحدات من مقولة الكم مرهون بعروض الهيئة وهو امر خارجي ومقولة الكم ذاتية لما اندرج تحتها فيلزم المجعولية الذاتية وهو باطل
اذ ثبوت الذاتيات للذات لا يحتاج الى عروض امر خارج واجاب عنه بحر العلوم بما توضيحه انا لا نقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض
الهيئة الاجتماعية حقيقة عددية ثم صارت بجعل الهيئة الاجتماعية حقيقة عددية حتى يلزم المجعولية الذاتية بل نا نختار ان الوحدات الكثيرة لما لم
تكن قبل عروض الهيئة حقيقة احدية متقررة متقومة فاحتاجت الى الهيئة الاجتماعية حتى تصير تلك الوحدات بعد عروض هذه الهيئة حقيقة
عددية احدية كما ان الحيوان والناطق لم يكن حقيقة احدية محصلة متقررة قبل التوحد وبعد توحدهما واختلاطهما صارا حقيقة احدية
انسانية وليس ههنا مجعولية ذاتية ولا ان يكون التوحد جزءا من الحقيقة الانسانية بل عرض التوحد لاجزاء الانسان
وانت تعلم ان الوحدات المحضة قبل عروض الهيئة وبحاظها ليست من مقولة الكم واذا لوحظت مع تلك
الوحدات الحيثية فما زاد في ذات العدد شئ اصلا بل الوحدات باقية كما كانت لان الحيثية خارجة انما
هي في اللحاظ فقط لا في الملحوظ والمعنون فلو قيل ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية عددية
قبل لحاظ الحيثية وعروضها واذا لوحظ الحيثية مع تلك الوحدات صارت الوحدات حقيقة

٤٧ / ١ / [illegible] محمد حسن ١٢٦ [illegible] / ١ / مولانا عبد العلي قدس سره ١٢

عددية بسبب هذا اللحاظ والعروض فيكون اللحاظ جاعلا لتلك الوحدات عددا من مقولة الكم وهل هذا الا المجعولية الذاتية وقياس هذه الوحدات
على الحيوان والناطق قياس مع الفارق لان الحيوان والناطق في مرتبة التفصيل قبل عروض التوحد وبحاظ الهيئة وان لم تكن حقيقة احدية
انسانية لكنهما ليسا من مقولة مغايرة لمقولة الانسان حتى يلزم المحذور والمجعولية الذاتية بل هما عين الانسان انما التغاير بالاجمال و
التفصيل بخلاف ما نحن فيه فان الوحدات قبل عروض الهيئة ليست من مقولة الكم وبعد عروضها صارت عددا فتصير من مقولة الكم وهذه
مجعولية ذاتية فليس شاكلة هذه الوحدات الا بان يقال ان الانسان ما كان ناطقا ثم باعتبار عروض الامر الواقعي صار ناطقا وهو
محذور ومجعولية ذاتية واجاب بعضهم بان الكم عرض عام للعدد وليس جنسا له كما ان الجوهر عرض عام للعقول العشرة وليس بجنس لها وانما
يطلق على العدد مقولة الكم مجازا وما اشتهر من كون المقولات اجناسا فهو بالقياس الى المركبات التي تحتها لا بالقياس الى البسائط
التي تحتها فح ليس الكم ذاتيا للعدد فلا يلزم المجعولية الذاتية ولا يذهب عليك ان كتب القوم مشحونة بكون الكم ذاتيا للعدد فالانكار منه لعله
مكابرة والايراد ليس الا على ما تقرر عند القوم فتامل قوله ضرورة ان الخ هذا دليل على ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري
ليس عبارة عن الوحدات المحضة وحاصله ان العدد شيء واحد مركب حقيقة وحدانية يوجد فيها التوحد والتعين الواقعي يترتب عليه آثار ولوازم
سوى مجموع آثار الاجزاء لكونه من مقولة الكم وغيره ولا شيء من الوحدات المحضة كذلك فلا شيء من العدد بوحدات محضة ماخوذة بدون حيثية
العروض اما الصغرى فظاهرة ويمكن ان يستدل عليها بان الحقيقة المحصلة تحصلها وتركبها من الجنس والفصل والعدد كذلك لان العدد مندرج
تحت مقولة الكم فالكم جنس له ولا بد من الفصل الذي يميز العدد عن جميع اغياره بناء على ما تقرر عندهم من ان كل ما له جنس فله فصل ايضا
فالعدد مركبا من الجنس والفصل والتوحد من لوازم التركيب فصار العدد حقيقة احدية محصلة مركبة واما الكبرى فلان الوحدات المحضة
بدون التوحد والهيئة لا دخولا ولا عروضا لا تكون الا كثرة محضة لا حقيقة وحدانية اذ تحصل الحقيقة الوحدانية بدون نحو من
التوحد غير معقول قال بحر العلوم رح لا يصح كون العدد حقيقة محصلة متالفة من الوحدات لان التعدد والتكثر بالذات من خواص
الكم كما ينطق عليه كلمات المشائين فالتالف من الوحدات لا يتصور الا بان يتعدد الوحدة وتعدد الوحدة
وتكثرها لا يكون الا بعد عروض العدد فعروض العدد يتوقف على تحصل حقيقة اجزائه اي الوحدات وتحصل
حقيقة اجزائه يتوقف على عروض العدد لها فعروض العدد يتوقف على عروض العدد فلزم الدور فان
قد بان لك ان لا سبيل لمن يدعي كون العدد حقيقة محصلة البتة الا بان يدعي تعدد الوحدات بانفسها من

دون عروض العدد ولتلك الوحدات فتدبر قوله ودخلها الخ دفع دخل مقدر تقريره ان حيثية عروض الهيئة ليست الا في العنوان فالوحدات
المحيثة بالحيثية المذكورة والوحدات الصرفة متحدتان ذاتا فيجوز ان يكون مراد المحقق الدواني من قوله اذ العدد محض الوحدات المحيثة بالحيثية
المذكورة فلا يتوجه على هذا القول المنع المذكور وحاصل الدفع انه سلمنا ما قلتم واندفع المنع عن ذلك القول الا انه يرد المنع ح على قوله فدخول
الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه لان دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لا يستلزم دخول الوحدات في العدد
من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية لان دخول شيء بلا شرط شيء في امر لا يستلزم لدخوله بشرط شيء في هذا الامر فلا يلزم من دخول الوحدات
المحضة بدون تلك الحيثية في العدد الكثير دخول العدد القليل وهو الوحدات بالحيثية المذكورة فيه فتدبر قوله والقريحة في الصراح قريحة
اول آبی که بر آید از چاه ومنه يقال لفلان قريحة جيدة يراد به استنباط العلم بجودة الطبع انتهى والتحقيق ان القريحة في الاصل عبارة عن
اول ماء يستنبط من البئر ثم استعيرت للعلم لانه كما ان الماء سبب لحيوة الاشخاص والاشباح كذلك العلم سبب لحيوة الارواح ثم استعيرت لمحل
العلم وهو الطبيعة وهو مراده ههنا وهذا مجاز في المرتبة الثانية كذا في بعض الحواشي على شرح التلخيص ثم اعلم انه كان يتوهم انه اذا كان العدد عبارة عن الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا فرق بين هذا وبين قول من زعم ان العدد مشتمل على الجزء الصوري فدفع المحشي رح هذا الوهم
بما قال في حاشية الحاشية متعلقا على قوله لا الوحدات المحضة وتفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة
الصورية بان يكون تلك الهيئة جزءا لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون تلك الهيئة داخلة فيها
والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها ولا عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله

علی الجزء الصوری وحدات بالوجہ الاول وعلی تقدیر عدم اشتمالہ علیہ وحدات بالوجہ الثانی انتہت قولہ فیہا والتفصیل الخ شروع فی تمہید الدفع
قولہ فیہا ہہنا ای فی الوحدات قولہ فیہا امور ای مراتب اربعا قولہ فیہا جزء لہا ای للحقیقۃ العددیۃ فما توہم بعض العلماء من ان الہیئۃ جزء للوحدات علی المرتبۃ الاولی شطط قولہ فیہا من حیث انہا معروضۃ الخ ہذہ الحیثیۃ تقییدیۃ معتبرۃ فی العنوان الا فی المعنون کما عرفت قولہ فیہا
فیہا ای فی الحقیقۃ العددیۃ قولہ فیہا الوحدات المحضۃ ای الوحدات المتکثرۃ الصرفۃ قولہ فیہا فیہا ای فی الحقیقۃ العددیۃ قولہ فیہا لہا ای للوحدات قولہ فیہا والرابع
الخ فان قلت ما الفرق بین الوجہ الثالث والرابع قلت ان الوحدات فی الوجہ الثالث کثرۃ محضۃ لیست فیہا الہیئۃ اصلا لا دخولا کما فی
الاول ولا عروضا کما فی الثانی الا ان تلک الوحدات تصلح لعروض الہیئۃ الوحدانیۃ لکون کل وحدۃ فیہا مع وحدۃ اخری وفی الرابع لما
اعتبر کل وحدۃ وحدۃ من الوحدات علیحدۃ بان یعتبر وحدۃ منقطعۃ عن وحدۃ اخری وہذہ الاخری منقطعۃ عن وحدۃ اخری وہکذا
فلا صلاحیۃ ایضا لعروض الہیئۃ الاجتماعیۃ اذ الصالح لعروض الہیئۃ الکثیر لا کل واحد منفردا قولہ فیہا والعدد الخ ہذا دفع للوہم المذکور
وتوضیحہ انہ اذا قیل ان العدد یشتمل علی الجزء الصوری فہو وحدات بالمعنی الاول ای یکون المعدود عبارۃ عن الوحدات مع الہیئۃ الصوریۃ
بان یکون الہیئۃ الصوریۃ داخلۃ فی الحقیقۃ العددیۃ وجزء لہا واذا قیل ان العدد لیس یشتمل علی الجزء الصوری فہو وحدات بالمعنی الثانی
ای یکون المعدود عبارۃ عن الوحدات المعروضۃ للہیئۃ الاجتماعیۃ بان لیس الہیئۃ داخلۃ فی الحقیقۃ العددیۃ بل تکون عارضۃ للوحدات فاقم
القول بعدم اشتمال العدد علی الجزء الصوری واشتمالہ علی الجزء الصوری ولیس العدد عبارۃ عن الوجہین الاخیرین فتدبر قولہ کیف الخ دلیل
علی عدم استلزام دخول الوحدات من حیث ہی ہی فی العدد لدخول الوحدات من حیث انہا معروضۃ للہیئۃ فیہ وحاصلہ انہ کیف یکون
دخول الوحدات المحضۃ من حیث ہی ہی فی العدد مستلزما لدخول الوحدات الحیثیۃ المعروضۃ الملحوظۃ بالہیئۃ الاجتماعیۃ فیہ والحال انہ لو کان
الاستلزام وکانت الوحدات الحیثیۃ داخلۃ فی العدد یلزم ثلث محذورات احدہا انہ یلزم ح دخول الوحدات الموجودۃ بوجود واحد بغیر
تعدد فی العدد مرتین مرۃ علی الانفراد عن الہیئۃ ای بلا ملاحظۃ حیثیۃ الہیئۃ ومرۃ فی ضمن المجموع الملحوظ مع حیثیۃ الہیئۃ الاجتماعیۃ کما فرض
لزومہ والتالی بط فالمقدم مثلہ اما بیان الملازمۃ فظ واما بطلان التالی فبوجہین اما اولا فلان دخول الوحدۃ فی العدد مرۃ یکفی لتقوم
العدد ولا یحتاج تقومہ الی دخول الوحدۃ مرۃ اخری فلو کانت الوحدۃ فی المرۃ الاخری ایضا داخلۃ فی العدد فکان ہذا الدخول لغوا
فیلزم استغناء العدد عن الذاتی الذی لا یجوز الاستغناء للشیء عنہ وہو محال واما ثانیا فلانہ من الاستحالات الصریحۃ تقدم الشیء علی
الشیء من جہۃ واحدۃ وہی جہۃ الجزئیۃ مثلا فی زمان واحد بمرتبۃ وحدۃ وبمرتبتین ایضا معا وہو یلزم ہہنا فان الوحدۃ بنفسہا متقدمۃ
علی العدد بمرتبۃ واحدۃ لکون الجزء مقدما علی الکل کما ہو الظ وہذہ الوحدۃ تقدم علی العدد بمرتبتین ایضا لان ہذہ الوحدۃ المجردۃ المنفردۃ عن
الحیثیۃ متقدمۃ علی ہذہ الوحدۃ المعروضۃ للہیئۃ وہذہ الوحدۃ المعروضۃ للہیئۃ متقدمۃ علی العدد والمتقدم علی
المتقدم علی الشیء متقدم علی ذلک الشیء بمرتبتین فیلزم تقدم تلک الوحدۃ المجردۃ علی العدد بمرتبتین ومن ہہنا التفصیل ظہر لک انحساف ما قیل
انا سلمنا ان تقدم الشیء علی الشیء بمرتبۃ واحدۃ وبمرتبتین معا محال لکن لا یلزم ہہنا لان المتقدم علی العدد بمرتبۃ واحدۃ ہو الوحدۃ من
حیث ہی ہی والمتقدم علیہ بمرتبتین ہو الوحدۃ المعروضۃ للہیئۃ الملحوظۃ مع الحیثیۃ فلا استحالۃ ووجہ الانحساف انہ لیس المتقدم علی
العدد بمرتبتین ہی الوحدۃ المعروضۃ للہیئۃ کما فہم القائل بل المتقدم علیہ بمرتبتین ایضا ہو الوحدۃ من حیث ہی ہی کما قد وضح من
تقریرنا السابق فلزوم الاستحالۃ بین وینکشف لک اندفاع ما توہم من انا لا نم بطلان التالی اذ یجوز ان یکون دخول الوحدۃ فی العدد مرتین
من جہتین وای دلیل علی استحالتہ ووجہ الاندفاع ان الجہۃ واحدۃ وہو جہۃ الجزئیۃ ولیس ہہنا جہۃ اخری علی ان دخول الوحدۃ فی العدد
مرتین ولو کان من جہتین بط من الوجہ الذی مر انفا من لزوم استغناء الشیء عن الذاتی وہو محال فتذکر قال المحشی فی حاشیۃ
الحاشیۃ المتعلقۃ علی قولہ وح ای حین الاستلزام انتہت قولہ ویلزم الخ ہذا ہو المحذور الثانی علی تقدیر استلزام دخول الوحدات
من حیث ہی ہی فی العدد لدخولہا فی العدد من حیث انہا معروضۃ للہیئۃ الوحدانیۃ تقریرہ انہ لو کانت الوحدات من حیث انہا
معروضۃ للہیئۃ داخلۃ فی العدد یلزم ترکب العدد کالثلثۃ مثلا من الاجزاء الغیر المتناہیۃ والتالی بط فالمقدم مثلہ اما بطلان التالی فلما ہو
مبین فی کتب الحکمۃ من البراہین کالتطبیق والتضایف وغیرہما واما وجہ الملازمۃ فما بینہ المحشی المحقق بقولہ لان الخ وتقریرہ ان الثلثۃ مرکبۃ من ثلث وحدات

فثبت للثلثة ثلث اجزاء احادية ولما كان دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد مع قطع النظر عن عروض الهيئة الاجتماعية مستلزما
لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة فيدخل في الثلثة مجموعات ثلث اخرى حاصلة من هذه الوحدات الثلث مع اعتبار الهيئة الاجتماعية
احدها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثانية وعروض الهيئة الوحدانية وثانيتها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الثانية
مع الوحدة الثالثة وعروض الهيئة الوحدانية وثالثتها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثالثة وعروض الهيئة الوحدانية
فكل مجموعة من هذه المجموعات الثلث ثنائية حاصلة من وحدتين وحدتين بلا زيادة امر آخر سوى الوحدات ولما دخل هذه المجموعات الثلث في الثلثة
ولا ريب في ان كل مجموع واحد بالنسبة الى مجموع المجموعين وقد فرض ان دخول الوحدات من حيث هي هي يستلزم لدخول الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة فيدخل في الثلثة مجموعات ثلث اخرى حاصلة من هذه المجموعات الثلث الثنائية احدها مجموعة حصلت
بانضمام المجموعة الاولى مع المجموعة الثانية مع عروض الهيئة الاجتماعية وثانيتها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الثانية مع المجموعة
الثالثة مع عروض الهيئة الوحدانية وثالثتها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الاولى مع المجموعة الثالثة مع عروض الهيئة الوحدانية فكل واحد
من هذه المجموعات الثلث الاخرى رباعية حاصلة من مجموعتين مجموعتين بلا زيادة شيء آخر ولما كان دخول هذه المجموعات صرفة يستلزم لدخولها
من حيث انها معروضة للهيئة فحصلت مجموعات ثلث اخرى من هذه المجموعات وتدخل في الثلثة وهكذا الى غير النهاية فيحصل مجموعات وتكون
المجموعات اجزاء فيلزم الاجزاء الغير المتناهية وهو المطلوب وانت تعلم انه ان اراد المحشي المحقق لزوم الاجزاء الغير المتناهية الواقعية المتمايزة
في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان المجموعات كلها سوى المجموعات الثنائية اعتبارية حاصلة بتكرر الاعتبارات للاجزاء وكلها غير
متمايزة في الخارج وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع اذ التسلسل في الامور الاعتبارية الغير المتمايزة في
الخارج ليس بمستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار فتدبر ولما كان يتوهم انه لا يلزم من دخول بعض المجموعات دخول جميعها حتى يلزم التركيب
من اجزاء غير متناهية لم لا يجوز ان يكون المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلثة داخلة في الثلثة ويكون المجموعات الثلث
الرباعية الحاصلة من المجموعات الثنائية خارجة عن الثلثة فلا يلزم تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية فدفعه المحشي المحقق رح
في الحاشية المنهية حيث قال والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح انتهت وحاصل الدفع ان
القول بدخول بعض المجموعات دون بعض ترجيح بلا مرجح لان نسبة جميع المجموعات الى العدد على السواء فاي وجه لدخول البعض
فيه دون البعض هذا ما استفدته من تحرير اني فسيادة علامة ورا الله مرقده وادرده القاضي السنديلي بما حصله انه لو خرج المجموعات
الرباعية عن العدد ودخل المجموعات الثنائية فيه لم يلزم الترجيح بلا مرجح بل المرجح ان المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات
الثلث حقيقية والمجموعات الرباعية الحاصلة بعد حصول تلك المجموعات الحقيقية اعتبارية محضة لان هذه المجموعات تحصل من ضم المجموع
الى المجموع ولا شبهة في انه امر اعتباري فليس يلزم من عدم دخول المجموعات الرباعية الاعتبارية ترجيح بلا مرجح واجاب عنه بعض
الاعلام بما توضيحه ان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة في العدد لدخولها في العدد مع حيثية عروض الهيئة يستوجب ان يدخل
في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية محضة لان المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث
بالنسبة الى المجموعات الثلث الرباعية الحاصلة من تلك المجموعات الثنائية بمنزلة الوحدات بالنظر الى مجموعاتها فبعد تسليم
هذا الحكم القول بجزئية بعض المجموعات دون بعض ترجيح بلا مرجح وقياس المعترض كما هو استلزام دخول الوحدات المحضة في العدد
لدخولها مع الهيئة فيه لان دخول المجموعات المحضة يستوجب دخولها مع الهيئة فذلك لا يستدعي الا ان يدخل المجموعات الثلث
الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث في العدد لا ان يدخل سائر المجموعات فيه فلا يلزم تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية
فتدبر فان قلت ان المجموعات الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث حقيقية متحصلة كما قد عرفته فلزم ان يتحقق المجموعات
الرباعية الحاصلة من هذه المجموعات الثنائية ايضا لتحقق اجزاء المجموعات الرباعية ووجود الاجزاء يستلزم وجود الكل فكيف
يكون المجموعات الرباعية اعتبارية قلت وجود الاجزاء وتحققها انما يستلزم وجود الكل اذا كانت تلك الاجزاء بحيث لم يتكرر اعتبارها
واما اذا تكرر اعتبارها فلا يستلزم وجود الكل وعدم اعتباريته وههنا كذلك فيكون المجموعات الرباعية اعتبارية بلا ريب من

سه
انما قيد به لان الوحدة مع الوحدة بدون اعتبار الهيئة لا تغاير تلك الوحدة مع الوحدة الاخرى بدون اعتبار الهيئة لفقدان مناط التغاير وهو الهيئة فلا يحصل حين عدم اعتبار الهيئة مجموعات [illegible]

ومن هذا التفصيل قد اندفع الشك المشهور وهو انه يلزم من وجود الاثنين وجود الثالث وهو مجموع الوحدتين الذي يعرض له وصف الاثنينية فيلزم وجود الرابع ايضا وهو المجموع الحاصل من الاشياء الثلث الوحدتين والمجموع الثالث المعروض لوصف الاثنينية وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود المجموعات الغير المتناهية وهو محال ووجه الاندفاع ان الرابع اعتباري محض والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار فلا استحالة قوله مع انا الخ هذا اخذ ورد ثالث على تقدير استلزام دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فيه وتقريره انه لو دخل الوحدات المحضة في العدد بدخول الوحدات من حيث هي هي فيه لم يمكن لنا ان نتعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين معروضا للهيئة الصورية الاجتماعية كما لا يمكن لنا ان نتعقل الثلثة مع الغفلة عن الوحدات الثلث والتالي بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تصور الشيء بالكنه يستلزم تصور جميع اجزائه خارجية كانت او ذهنية فلا يتصور تصور الشيء بالكنه مع الغفلة عن جميع اجزائه او بعضها واما بطلان التالي فلانه في غالب الاوقات نتعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين اي مجموع كان من المجموعات الثلث وللمانع ان يمنع تعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين فتدبر قوله بل نقول الخ اعلم ان المحشي المحقق ابطل قول المحقق الدواني اولا بان العدد لو لم يشتمل على الجزء الصوري فلا يكون عبارة عن نفس الوحدات حتى يلزم من دخول الوحدات في العدد دخول الاعداد فيه بل العدد على تقدير عدم الاشتمال على الجزء الصوري هو الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية ويكون بعيد بين الوحدات المحضة والوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ثم ترقى المحشي على ما قال وقال بل نقول الخ وحاصله انا لو سلمنا ان العدد عبارة عن محض الوحدات اي الكثير من حيث انه كثير من غير اعتبار الهيئة لا عروضا ولا دخولا فنقول انه كما لا يلزم تركب العدد من الاعداد التي تحته على تقدير عدم كون العدد عبارة عن محض الوحدات كذلك لا يلزم ح ايضا لان دخول الوحدات الصرفة في العدد كما في الستة مثلا راجع الى دخول كل وحدة وحدة مفردة ومتعاقبة بمرات متعددة فيحصل دخولات كثيرة وبالجملة دخول الوحدات المحضة في العدد ليس الا بدخولات كثيرة ودخول العدد في الستة انما يكون دخولا واحدا فلا استلزام بين دخول الوحدات بدون الهيئة في العدد ودخول الاعداد فيه فضلا عن ان يكون احدهما عين الآخر فما قال المحقق الدواني من ان العدد لو كان عبارة عن محض الوحدات فيلزم تركب العدد من العدد مدفوع قال في حاشية الحاشية مستدلا على ان دخول الوحدات في الستة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة

لا يخفى على المتأمل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس

دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول علحدة قائم به انتهت قوله فيها الحكم الواحد الخ توضيحه ان الحكم الواحد الشخصي لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فالدخول الواحد الشخصي يستحيل ان يتعلق بالوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة لان الدخول معنى مصدري وتعدده وتوحده تابع لتعدد المضاف اليه وتوحده فكيف يكون الدخول واحدا مع تعدد المنسوب اليه فلا بد لكل وحدة من دخول علحدة قائم به وانما قيد بالحيثية لان الاشياء الكثيرة من حيث انها واحد بان يعرض لها الهيئة لا بأس بتعلق الدخول الواحد لتلك الاشياء قوله فيها الا ترى الخ سند على ان الدخول الواحد الشخصي لا يتعلق بالكثير فكما ان دخول الرجال الكثيرة في الدار ليس دخولا واحدا كذلك حال دخولات الوحدات المحضة فلا يكون دخولها دخولا واحدا قوله فيها في الدار مثلا سواء كان الباب ضيقا او وسيعا واورد عليه اما اولا فبان المحقق الدواني لا يقول بان دخول العدد في العدد دخول واحد بل الظاهر من التحقيق في عبارته ان العدد لو لم يشتمل على الجزء الصوري وكان عبارة عن محض الوحدات فيكون حال دخول العدد في العدد كحال دخول الوحدات فيه فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد فكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد ايضا دخولات فان تمسكت على كون دخول العدد دخولا واحدا بان العدد حقيقة واحدة احدية متحصلة فدخوله لا يكون الا دخولا واحدا بلا ريب فنقول ان القول بان العدد حقيقة احدية قول بعروض الهيئة والكلام انما هو حين فرض عدم الهيئة عروضا ودخولا فتدبر واما ثانيا فبان العدد لما كان عبارة عن الوحدات المحضة التي لا تعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا فلا يكون التغاير بين العدد والوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار فارتفع الاثنينية فيكون الوحدات الداخلة في العدد بعينها العدد الداخل وان كانت جهة الدخول مختلفة بان يكون دخول الوحدات بدخولات متعددة ودخول العدد دخولا واحدا ولا نزاع في الدخولين بالمعنى المصدري حتى يقال

ان دخول الوحدات دخول کثیر ودخول العدد دخول واحد بل تمام الکلام فی الداخلین ولا شبهة فی عینیتهما اذ لا مانع من العینیة الا الهیئة وهی
منتفیة بالفرض فلا شک انه یلزم ح دخول العدد فی العدد وهو المعنی من ترکبه منه قوله بالتامل الصادق ای الخالص الصافی الذی لا یکون
فیه شائبة الکذب قوله والفرق الخ دفع دخل مقدر تقریره ان الوحدات لما لوحظت بدون الهیئة الوحدانیة الاجتماعیة فح لیس الفرق
بین الوحدات المحضة التی صار العدد عبارة عنها وبین کل وحدة وحدة فدخول الوحدات المحضة فی شئ ودخول کل وحدة وحدة فی
شئ امر واحد فکیف یصح ان دخول الوحدات راجع الی دخول کل وحدة وحدة فان الرجوع یقتضی التغایر بین الراجع والراجع الیه
وتقریر الدفع انا لا نم انه لیس الفرق بین الوحدات المحضة وبین کل وحدة وحدة حتی یتفرع علیه عدم الفرق بین دخولهما بل بین الوحدات
المحضة من حیث انها کثیرة وبین کل وحدة وحدة فرق لا یخفی علی احد وهو ان الوحدات المحضة وان اخذت بدون الهیئة الوحدانیة مطلقا
لکن لها صلاحیة لعروض الهیئة لکون کل وحدة فیها مع وحدة اخری فلا امتیاز ولا انحیاز لکل وحدة عن الاخری منفصلا بخلاف کل وحدة
وحدة فانه اعتبر ح کل وحدة ممتازة ومنفصلة عن الاخری فلا صلاحیة ایضا لعروض الهیئة الاجتماعیة اذ الصالح لعروض الهیئة الکثیر لا کل واحد
منفردا علی ان من الاحکام ما لا یصح استناده الی الوحدات من حیث انها کثیرة ویصح استناده الی کل وحدة وحدة کالدخول فی الدار من باب
ضیق فانه یصح استناد هذا الدخول الی کل واحد واحد من عشرین رجلا لا الی عشرین رجلا من حیث الکثرة وکما یقال هذا الرغیف یشبع لکل
واحد واحد ولا یشبع الکثیر من حیث هو کثیر وهذا الحجر لثقیل لا یحمله کل واحد واحد ویحمله الکثیر من حیث هو کثیر قوله وبما حققنا وهو ان العدد
ولم یکن مشتملا علی الجزء الصوری لکان عبارة عن الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الوحدانیة الاجتماعیة ولا یکون العدد الاقل
جزء للعدد الاکثر وان الترتیب بین العدد الاقل والعدد الاکثر لیس بالعلیة والمعلولیة ای بالجزئیة والکلیة بل باللازمیة والملزومیة قوله
ما قال هذا المحقق اسم ان وخبرها قوله لا یتم ووقع هذا القول من هذا المحقق فی شرحه للعقاید العضدیة قوله مطلقا ای سواء کانت الامور الغیر
المتناهیة اعدادا او غیرها وسواء کان بینها ترتب فی الظاهر اولا قوله مترتبة ای فی الواقع ونفس الامر قوله بان مجموع الخ توضیحه ان العدد
الناقص جزء وداخل فی العدد الزائد لان العدد لما لم یشتمل علی الجزء الصوری فصار عبارة عن الوحدات المحضة ودخول الوحدات فی العدد
هو بعینه دخول الاعداد فلزم دخول العدد الناقص فی العدد الزائد واذا لزم هذا فنقول ان مجموع الامور الغیر المتناهیة موقوف علی هذا
المجموع حال تقدیره بلا واحد لکون المجموع الملحوظ بلا واحد جزء المجموع الملحوظ مع الواحد کلا وفطری ان الکل یتوقف علی جزئه مثلا
مجموع الخمسة موقوف علی نفسه بلا واحد وهو مجموع الاربعة وهذا المجموع الانقص من الاول بواحد اعنی مجموع الاربعة یتوقف علی
نفسه اذا اسقط منه واحد آخر فبقی مجموع الثلثة وهکذا وبالجملة ان المجموع الناقص جزء للمجموع الزاید فالمجموع الزاید الکل یتوقف علی المجموع الذی
نقص منه بواحد وهذا المجموع الناقص علی المجموع الذی نقص منه بواحد وهکذا فثبت الترتیب فی جمیع الامور الغیر المتناهیة بحسب
المجموعات ولم یبق مرتبة ما لا تتناهی بدون الترتیب وهو المطلوب قوله لا یتم لان ما قال ذلک المحقق مبناه جزئیة العدد الناقص للعدد
الزاید والحال ان العدد لیس جزء للعدد وسواء کان العدد مشتملا علی الجزء الصوری او غیر مشتمل علیه اشتمال الکل علی الجزء بل یکون الهیئة عارضة
للوحدات قال المحشی المحقق فی حاشیته الحاشیة المتعلقة علی قوله لا یتم مستدلا علی عدم التمام وذلک لان المجموع الثانی لیس موقوفا علیه
للمجموع الاول وجزء له الا بواسطة جزئیة العدد والعارض للمجموع الثانی للعدد والعارض للمجموع الاول لما تقرر فی موضعه ان الجزئیة والکلیة
من الاعراض الاولیة للکم ولم یثبت کون العدد جزء للعدد لان حقیقة العدد وحدات اعتبر معها الهیئة الصوریة اما بعروضها لها او بدخولها
فیها علی اختلاف القولین ولیس حقیقته محض الوحدات انتهت قوله فیها المجموع الثانی ای المجموع الذی فرض باسقاط الواحد بعد فرض المجموع
الاول اصلا مثلا مجموع الخمسة مجموع اول ومجموع الاربعة مجموع ثان قوله فیها له ای للمجموع الاول قوله فیها الا بواسطة الخ فان من
المعلوم ان مجموع زید وعمرو لیس بجزء لمجموع زید وعمرو وخالد الا باعتبار ان الاثنینیة عارضة للاول والثلثیة للثانی واذا لوحظ
زید وعمرو من حیث هما فی انفسهما لا یحصل المجموع فضلا عن الجزئیة قوله فیها لما تقرر الخ دلیل علی قوله الا بواسطة الخ تقریره ان
الجزئیة والکلیة من الاعراض التی تکون لاحقة للکم اولا وبالذات کما ثبت فی موضعه فلا یکون المجموع الثانی جزء للمجموع الاول الا من حیث
دخولهما تحت الکم ومن المعلوم ان دخولهما تحت الکم باعتبار عروض العدد لهما فقد حصل ان کون المجموع الثانی جزء للمجموع

ليس الا باعتبار ان العدد العارض للمجموع الثاني جزء للعدد العارض للمجموع الاول ومن هذا التقرير اندفع ما قال ابن محمد خان القرباغي من ان
العدد العارض للمجموع الاول والمجموع الثاني عارض المعدود ومعروض ويجوز ان لا يكون عارض الشئ كالمجموع الثاني جزء العارض شئ
آخر كالمجموع الاول ويكون ذلك الشئ جزء لشئ آخر فيكون جزئية المجموع الثاني للمجموع الاول بدون جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد
العارض للمجموع الاول فوجه الاندفاع غني عن البيان وههنا خدشة وهي انا لا نسلم ان الكلية والجزئية من عوارض العدد بالذات دون
المعدود ولان مدار الكلية والجزئية على تعدد الحقائق وتعدد الحقائق اما لذواتها او بعروض العدد لها والثاني باطل بلا ريب لان العدد من
الامور الانتزاعية الاعتبارية ولا ريب في ان الانتزاعيات لا دخل لها في تعدد الحقائق النفس الامرية لان الانتزاعيات تابعة لانتزاع المنتزع
والتعدد والتخالف في الحقائق المتعددة يكون في الواقع فتعين الشق الاول على ان الاعداد العارضة للمعدودات اعراض متاخرة عن مرتبة
ذوات المعدودات فلو كان منشأ تعدد ذوات المعدودات عروض الاعداد للزم ان يكون ماهيات المعدودات وحقائقها متحدة في
حد ذاتها ويكون المقولات المتباينة والاضداد كلها حقيقة واحدة في حدود نفسها وانما جاء التكثر والتعدد فيها للعروض العدد وهي شناعة
اشنع من هذا بل النظر الدقيق يحكم بان الحقائق المتعددة متكثرة بانفسها ثم صارت تلك الحقائق منشأ لان ينتزع منها الوحدات الكثيرة وهي
العدد وبعد عروض الهيئة لها اللهم الا ان يقال ان هذا مبني على مذهب المشائين والمشهور بينهم ان الكلية والجزئية بالذات للعدد دون المعدود فتدبر
قوله فيها الان الخ تقريره ان في العدد اختلافا كاملا فبعضهم قائلون بانه مشتمل على الهيئة الصورية فهو عبارة عن الهيئة والوحدات وبعضهم قائلون
بانه ليس بمشتمل على الهيئة الصورية فهو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة واجزاء العدد ليست الا الوحدات المحضة ولا يلزم
من كون الوحدات المحضة اجزاء للعدد ان يكون الوحدات من حيث الهيئة العارضة او الداخلة اليه اجزاء حتى يلزم كون العدد جزء للعدد
وليس حقيقة العدد الا الوحدات المحضة حتى يلزم من جزئية الوحدات في العدد الكثير كون العدد القليل جزء للعدد الكثير وبالجملة العدد اعم من
ان يكون مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه لا يكون جزء للعدد فكيف يتم اثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية بحسب المجموعات كما
فهم ذلك المحقق فتدبر فان قلت ان ما قال المحشي في حاشية الحاشية يناقض لما قال في اصل الحاشية اذ يفهم من اصل الحاشية ان العدد
الاقل لا يكون جزء للعدد الاكثر سواء كان العدد عبارة عن الوحدات والهيئة الصورية الاجتماعية او عن الوحدات من حيث انها
معروضة للهيئة او عن الوحدات المحضة الصرفة التي لا يعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا كما قدمنا التفصيل في ذيل شرح قوله بل نقول الخ
ويفهم من حاشية الحاشية ان العدد الاقل جزء للعدد الاكثر اذا كان العدد عبارة عن الوحدات المحضة حيث قال وليس حقيقته محض الوحدات
وقد مر شرحه آنفا فوقع التناقض بين قوليه قلت ما قال في حاشية الحاشية فهو بحسب الظاهر وما قال في اصل الحاشية فهو بحسب التحقيق على زعمه
فاندفع التناقض والله اعلم بمراد عباده قوله نعم الخ توضيحه انه لو قال هذا المحقق لاثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية مطلقا بحذف لفظ الموقوف
بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع الثاني مستلزم للمجموع الثالث وهكذا كل مجموع فوقاني يكون مستلزما لمجموع تحتاني الى غير
النهاية لكان صحيحا اذ من المعلوم انه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا اي الاحاد من حيث انها معروضة للهيئة التي حصلت بها العشرة تحقق
كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة تحقق مجموع الخمسة بالضرورة فاذا تحقق مجموع احاد العشرة
مثلا تحقق مجموع الخمسة بالضرورة وهكذا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه اذا تحقق كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة تحقق الاحاد
من حيث انها تعرض لها الهيئة الوحدانية الاجتماعية وتكون صالحة لانتزاعها عنها والاحاد الخمسة من هذه الحيثية هو الخمسة فيتحقق مجموع
الخمسة بالضرورة فان قلت انا لا نسلم الملازمة التي ذكرها المحشي بقوله واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة اذ يجوز ان
يتحقق كل واحد واحد من احاد الخمسة في الخارج على نهج الافتراق والانتشار بان يكون بعض من تلك الاحاد متحققا في بلد وبعض
الآخر من تلك الوحدات متحققا في بلد آخر فح لا يكون احاد الخمسة مجتمعة في موضع واحد فلا يكون المجموع من حيث هو مجموع متحققا فكيف
يلزم وجود مجموع الخمسة قلت لا يضر كون الاحاد متفرقة في المواضع المتعددة اذ الاحاد سواء كانت متفرقة منتشرة او مجتمعة لا جرم تكون صحيحة
وقابلة لان ينتزع العقل من تلك الاحاد هيئة اذ لا شك في ان الهيئة الاجتماعية الوحدانية ليست الا امرا انتزاعيا لا امرا انضماميا موجودا خارجيا اصلا
وبالجملة اذا انتزع الهيئة فتحقق مجموع الخمسة بلا ريب فتم الملازمة واندفع المنع بقي الاستدلال على ان الهيئة امر انتزاعي بضرب من التحليل من الاحاد الكثيرة

فنقول لو لم یکن الهیئة الوحدانیة امرا انتزاعیا بل کانت الهیئة منضمة مع الاحاد الکثیرة من حیث انها کثیرة فتعرض لها لکنها لا تعرض الاحاد الکثیرة
من حیث انها کثیرة لان تعدد المعروض یستلزم تعدد العارض فکیف یتصور حلول عرض واحد فی محال متعددة فلا جرم تکون انتزاعیة وہو المطلوب
قال الفاضل السلکوتی ان تحقق احاد الخمسة فقط وان کان یستلزم لتحقق مجموع الخمسة الا ان تحقق احاد الخمسة فی ضمن المجموع المرکب من اکثر من
احاد الخمسة کالعشرة مثلا نجوز ان لا یستلزم لتحقق مجموع الخمسة بالفعل انت لا یذہب علیک ان احاد الخمسة فقط واحاد الخمسة فی ضمن الاحاد
الکثیرة سواسیة فی اعتبار الهیئة الاجتماعیة فیلزم تحقق مجموع الخمسة بلا ریب فتدبر ثم اعلم انه قیل ان عدم تناہی ہذه المجموعات باطل لان المجموع
المرکب من الاحاد الغیر المتناہیة بتمامها مجموع لا مجموع فوقه والمجموع المرکب من واحدین یعنی الاثنین مجموع لیس مجموع انقص تحته فیلزم وجود
المجموعات الغیر المتناہیة بین ہذین الحدین فیکون الغیر المتناہی محصورا بین الحاصرین وہو محال وفیه ما قال بعض الفضلاء رحمه من انه لو نقص
واحد بعد واحد من جانب المبدء من الامور الغیر المتناہیة یحصل المجموعات الغیر المتناہیة التی کل منها غیر متناه اذ مجموع الامور الغیر المتناہیة
لا یصیر متناہیا بانتقاص واحد من الاحاد فلا یلزم الانتہاء الی المجموع المتناہی فضلا عن المجموع المرکب من الواحدین نعم انما یلزم الانتہاء
الی المجموع المرکب من الواحدین لو نقص من سلسلة الغیر المتناہی الواحد الاخیر فی جانب اللاتناہی ثم لاحقه وہکذا ینقص الاحاد من جانب اللاتناہی
الی جانب المبدء ولکن ہذا النقصان لا یمکن اذ لیس الواحد الاخیر فی سلسلة الغیر المتناہی فی جانب اللاتناہی حتی ینقص منها وما قال بعض العلماء
سلمه الله من ان انتہاء المجموع فی سلسلة ترتب المجموعات الی المجموع الحاصل من الواحدین یعنی الاثنین ضروری والانکار مکابرة فمما لست
احصله فتامل فیه بعین التیقظ والتی اقول انه قال حسن المحققین فیه نظر دقیق وہو ان المجموعات فی صورة وجود الامور الغیر المتناہیة یجوز ان تکون
اعتباریة فلا یلزم من تحقق احاد ما تحقق المجموع بل ہو موقوف علی اعتبار المعتبر وقد لا یخرج الاعتبار من القوة الی الفعل فعلی تقدیر وجود امور
غیر متناہیة غیر مرتبة اعتبار وجود المجموع فلا یلزم لنا اعتبار مجموع آخر فضلا عن مجموعات غیر متناہیة فان العقل لا یقدر علی اعتبار الغیر
المتناہی علی التفصیل انتہی قوله والوجه الثانی الخ ہذا ہو الوجه الثانی من الوجهین اللذین اورد العدم اثبات المصر الترتیب بین الاعداد
بالعلیة والمعلولیة واعلم ان المستدل لاثبات الترتیب بین الاعداد بالعلیة والمعلولیة بنی کلامه علی ان العدد الاقل علة للعدد الاکثر
لان الاقل جزء للاکثر وعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاکثر فمنع المحشی فی الوجه الاول کون العدد الاقل علة وجزء للعدد الاکثر کما مر
واورد ہذا الوجه الثانی بعد تسلیم ان العدد الاقل علة للعدد الاکثر وحاصله المنع علی ان عدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاکثر وتقریره
انا لو سلمنا ان العدد الاقل علة للعدد الاکثر لکن لا نسلم ان عدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاکثر لانه لو کان العدد الاکثر معلولا والعدد
الاقل علة فعدم المعلول لا یخ اما ان یکون علته التامة عدم العلة الناقصة الواحدة المعینة بتعیین خاص فقط التی کانت من علل وجوده
بمعنی انه اذا وجد عدم العلة المعینة الخاصة فیوجد عدم المعلول واما ان یکون علته التامة عدم علة ما من علل وجود المعلول بمعنی انه اذا تحقق
عدم علة ما من علل وجود المعلول لا علی التعیین یتحقق عدم المعلول ولا یمکن تحقق عدم المعلول بدون تحقق عدم علة ما وبالجملة ان العلة
التامة لعدم المعلول القدر المشترک بین اعدام العلل واما ان علته التامة عدم کل واحد واحد من العلل بمعنی ان یکون عدم کل
واحد واحد من العلل المعینة للوجود علة تامة ومستقلة لعدم المعلول فالاول والثالث باطلان فتعین الثانی اما بطلان الاول فصرح
به المحشی ره بقوله ان علة عدم المعلول لیست عدم العلة المعینة وتمحض عن وجه البطلان لظهوره وہو انه لو کان العلة التامة لعدم المعلول
عدم العلة المعینة لزم ان لا یتحقق عدم المعلول اذا فرضت ہذه العلة المعینة موجودة وبعدم علة اخری غیر تلک العلة المعینة واللازم باطل کما
لا یخفی فکذا الملزوم واما بطلان الثالث فصرح به فی الحاشیة المنهیة المتعلقة علی قوله بل عدم علة ما بقوله والا یلزم عند انعدام العلل معا
توارد العلل المستقلة علی معلول واحد انتہت تقریره انه لو لم یکن العلة التامة لعدم المعلول عدم علة ما لا علی التعیین کما ہو الشق الثانی
بل یکون العلة التامة لعدم المعلول عدم کل واحد واحد من العلل المعینة التی کانت للوجود فیلزم لو انعدم العلل معا ان یتوارد العلل
المستقلة التامة وہی اعدام علل الوجود علی معلول واحد شخصی وہو عدم المعلول واللازم باطل فالملزوم مثله وبالجملة اذا تعین الثانی
وصرح به المحشی بقوله بل عدم علة ما فنقول یتوقف عدم المعلول علی عدم علة ما ولا ریب فی ان عدم العدد الاقل وہو الجزء عدم العلة المعینة فلا
یصلح عدم العدد الاقل وہو الجزء لان یکون علة تامة لعدم المعلول ای العدد الاکثر الذی ہو الکل لجواز ان یوجد عدم المعلول ای العدد الاکثر بسبب عدم جزء آخر

ولا مرية في ان عدم الشرط مصداق لعدم علة ما وليس مصداقا لعدم العدد الاقل فلا يكون عدم العدد الاقل علة تامة لعدم العدد الاكثر فكيف يثبت الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية نعم ان عدم العلة المعينة من علل الوجود يستلزم لعدم المعلول بناء على انه يصدق على عدم العلة المعينة عدم علة ما وهو علة تامة لعدم المعلول مثلا اذا تحقق عدم العلة الفاعلية تحقق عدم علة ما واذا تحقق عدم علة ما تحقق عدم المعلول فاذا تحقق عدم العلة الفاعلية تحقق عدم المعلول وبناء على هذا فعدم العدد الاقل يستلزم لعدم العدد الاكثر وهو لا يثبت الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية بل باللازمية والملزومية وهو لا يضرنا بل هو عين مقصودنا ثم اعلم ان العلة ما يتوقف عليه المعلول فلو اخذ التوقف في تعريف العلة بمعنى لولاه لامتنع فلا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول لوجود عدم المعلول بدون عدم تلك العلة المعينة ايضا واما اذا اخذ التوقف في تعريفها بمعنى ما يصح دخول الفاء فيه كما هو المشهور فيجوز ان يكون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول اذ يصح ان يقال اذا وجد عدم تلك العلة المعينة تحقق عدم المعلول فيتحقق الترتيب بالعلية والمعلولية فتدبر ومما يجب ان يعلم ههنا ان تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي له صور الاولى ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل الاجتماع بان يجتمع العلتان المستقلتان معا في وجود المعلول وهذا باطل اذ حصول المعلول ح اما ان يكون بالمجموع من حيث المجموع او باحدى العلتين المستقلتين فعلى الاول فالعلة التامة هو المجموع وهو واحد لا كثرة فيه هف وعلى الثاني فما حصل المعلول به هو العلة التامة دون الاخرى هف والثانية ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل التعاقب بان يوجد واحدة من العلتين فوجد المعلول ولم ينعدم تلك الواحدة حتى حصلت علة اخرى وهذا ايضا باطل فان المعلول لما تم حصوله بالعلة الاولى المعينة فاذا وجدت العلة الاخرى فاما ان يحصل بها وجود المعلول او لا فعلى الثاني لا يكون العلة الاخرى علة متعاقبة وعلى الاول اما ان يكون الوجود الذي حصل للمعلول بالعلة الاخرى عين ما حصل له بالعلة الاولى فيلزم تحصيل الحاصل او غيره فيكون المعلول للعلة الثانية مغايرا للمعلول للعلة الاولى والكلام في وحدته ولو قيل ان المعلول واحد وان تعدد وجوده فنقول انه يلزم ح ان يكون المعلول الواحد الشخصي موجودا بوجودين في الخارج في زمان واحد وهو باطل اذ تعدد المعنى المصدري يوجب تعدد المضاف اليه ووحدته والثالثة ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل بان يمكن ان يحصل المعلول بكل واحدة من العلتين ابتداء بان يحصل المعلول من العلة الاولى بدون العلة الاخرى او يحصل من العلة الاخرى بدون العلة الاولى الا انه لما حصل المعلول من العلة الواحدة فلا يحتاج الى العلة الاخرى واختلفوا في هذه الصورة فمنهم من جوزه ومنهم من منعه ومنهم المحقق الدواني واستدل بان خصوصية علة من تينك العلتين لغو في توقف المعلول وترتبه على تلك العلة اذ لو كان لخصوصية واحدة منها دخل في توقف المعلول للغت العلة الاخرى وهو خلاف المفروض ولما الغت خصوصيتها فعلم ان كل واحدة واحدة من تينك العلتين بخصوصها ليست بعلة للمعلول بل انما العلة للمعلول هو القدر المشترك بين تينك العلتين اذ لا يمكن حصول المعلول بدون هذا القدر المشترك فتحقق ح وحدة العلة لا كثرتها وتواردها هذا ما في الشرح الجديد للتجريد وحاشيته القديمة من المحقق الدواني فتدبر قوله قال بعض الافاضل اراد به السيد الباقر قال في القبسات والتقديسات ما نصه على ما تقرر في الوجه الثاني من ان علة عدم المعلول عدم علة ما من العلل الناقصة لوجوده ثم اعلم ان المحشي لما بين الوجه الاول اولا ثم رد عليه بقول المحقق الدواني ثم رد على قوله بقوله اقول الخ وقدم تفصيله كذلك بين الوجه الثاني ثم رد عليه بقول السيد الباقر ثم رد على قوله بقوله اقول الخ وسيجيء شرحه فانتظره قوله عدم المعلول الخ توضيحه انا لا نسلم ان علة عدم المعلول عدم علة ما من علل وجوده بل عدم المعلول لا يتوقف بالذات وحقيقة الا على عدم العلة التامة المعينة التي يكون المعلول موجودا عند وجودها من غير تلعثم لان الشيء المعين المعلول لا يترتب بالذات وجودا وعدما الا على شيء معين وهي العلة التامة بمعنى ان وجود الشيء المعين لا يكون الا بوجود علته التامة المعينة وكذلك عدم الشيء المعين لا يكون الا بعدم علته التامة المعينة فقد ظهر ان علة عدم المعلول بالذات ليس الا عدم العلة التامة لا عدم علة ما من علل وجود المعلول فبطل ما قد ثبت في الوجه الثاني ثم ههنا تفتيشات الاول ان ما قال السيد الباقر لا يضر المطلوب اذ لما ثبت من كلام السيد الباقر ان العلة بالذات لعدم المعلول ليس الا عدم العلة التامة لا عدم علة معينة ولا عدم علة ما من علل وجود المعلول فعدم العدد الاكثر ليس علته عدم العدد الاقل لان عدم العدد الاقل عدم العلة المعينة فلا يثبت الترتيب بين العدد الاكثر والعدد الاقل بالعلية والمعلولية وهذا هو المطلوب الا انه لما كان المحشي رح ليس براض بان علة عدم المعلول

عدم العلة التامة فاشتغل ببيان فساد قول السيد الباقر كما سيجئ فانتظره مفتشا الثاني ان قوله بالذات احتراز عن الترتب بالعرض فان
عدم المعلول يتوقف ويترتب بالعرض على عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة لان هذا الترتب ليس الا ترتب الشي على ما يلازم علته
فان عدم جزء من اجزاء العلة التامة لازم لعدم العلة التامة وعدم العلة التامة علة حقيقية لعدم المعلول والثالث ان الفاء في قوله
فشي بعينه الخ للتعليل لا للتفريع لان السيد الباقر قال عدم المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة وما قال ان وجود المعلول
يتوقف بالذات على وجود العلة التامة فلو جعل الفاء في قوله فشي بعينه الخ للتفريع لم يصح ظاهرا الا ان تفريع مجموع الامرين على احدهما محال
في فساده اللهم الا ان يقال ان كون وجود المعلول موقوفا بالذات على وجود العلة التامة وان لم يكن مذكورا صريحا سابقا في كلام السيد الباقر
الا انه تعارف واشتهر ففرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر غير مذكور بل مشهور يغني شهرته عن ذكره ولا يذهب على اللبيب
ان جعل الفاء للتفريع لا يخلو عن التكلف وجعله للتعليل خال عن التاويل فالاول الى التعليل اولى ومن ههنا اطلع لك ان ما اختاره الفاضل
السيالكوتي من جعل الفاء للتفريع سخيف قال في الحاشية المنهية معلقا على قول السيد الباقر فشي بعينه الخ وما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا
وعدما الا على شي بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في وجوده انتهى واقول
على الدليل وتوضيحه ان ما قال السيد الباقر ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شي بعينه فاستمع حاله وهو ان ترتب الشي المعين على الشي
المعين في الوجود مسلم لان شيئا معينا يوثر في وجود الشي الآخر ويترتب وجود الشي الآخر على الشي الاول واما ترتب الشي المعين على الشي المعين
في العدم فغير مسلم اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير فلا يحتاج عدم الشي المعين اي المعلول الى علة موثرة وهو عدم العلة التامة بل
يكفي فيه اي في عدم الشي المعين ان لا يوجد التاثير في الوجود وليس اللازم ان يوجد الموثر في العدم حتى يلزم ان علة عدم المعلول عدم العلة التامة
كما قال به السيد الباقر ثم ههنا قلق وهو انه قد سبق من المحشي ان علة عدم المعلول عدم علته ما وليس معنى التاثير زائدا على هذا ويقرر المحشي هنا
في حاشية الحاشية بان العدم لا يحتاج الى التاثير فهل هذا الا تناقض فان قلت لا يذهب عليك ان المراد ههنا بالتاثير تاثير العلة المعينة والحاصل
ان العدم لا يحتاج الى تاثير العلة المعينة بل يكفي في العدم سلب تاثير العلة التامة التي هي الموثر في وجود المعلول وذلك السلب يتحقق
بعدم علة ما فيكون العدم محتاجا الى عدم علة ما فقول المحشي المحقق رح بل يكفي الخ كناية عن عدم علة ما ومن هذا التفصيل ظهر لك اندفاع
ما اورده ملك العلماء سلمه الله بان المعلول ممكن وكذا عدمه والممكن لا بد له من موثر وسبب وليس معنى التاثير زائدا على هذا فكيف
يصح عدم احتياج التاثير في العدم ووجه الاندفاع ان المحشي المحقق رح لا يقول بعدم احتياج التاثير مطلقا في العدم حتى يرد
ما اورد بل يقول بعدم احتياج تاثير العلة المعينة في العدم ولا ضير فيه فتدبر قوله واما عدم الخ هذا جواب من السيد الباقر لدخل
مقدر وتقرير الدخل انا لا نم ان عدم المعلول انما يكون بعدم العلة التامة فانه اذا انعدم جزء معين من اجزاء العلة التامة ينعدم
المعلول وكذا اذا انعدم اي جزء كان من اجزاء العلة التامة لا على سبيل التعيين ينعدم المعلول مع ان عدم جزء معين وكذا عدم جزء
ما ليس عدم العلة التامة فقد وجد في هاتين الصورتين عدم المعلول بدون عدم العلة التامة فكيف يصح ما قال السيد الباقر من ان
عدم المعلول لا يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة وتقرير الجواب ان الجمهور لما وجدوا انعدام المعلول بانعدام احد اجزاء العلة
التامة معينا كان او غير معين حكموا بان عدم احد اجزاء العلة التامة علة لعدم المعلول بالذات وهو خلاف التحقيق والتحقيق ان
عدم احد اجزاء العلة التامة معينا كان هذا الجزء او غير معين ليس مما يتوقف عليه عدم المعلول بالذات بل يكون على خلاف ما يتصوره
الجماهير من مقارنات الموقوف عليه ولوازمه الخارجية لان الموقوف عليه بالذات لعدم المعلول انما هو عدم العلة التامة وعدم العلة التامة
لا يتصور في الخارج الا بان ينعدم احد اجزائها فانعدام احد الاجزاء من لوازم انعدام العلة التامة وبالجملة انعدام المعلول بالذات
ليس الا من انعدام العلة التامة الا ان انعدام العلة التامة يتوقف على انعدام احد اجزائها فبهذه الجهة ينسب انعدام المعلول
الى انعدام احد اجزائها فقد تقرر ان عدم المعلول يتوقف بالذات على عدم العلة التامة واما على عدم احد اجزاء العلة التامة
معينا كان او غير معين فبالواسطة وهو المطلوب ثم اعلم انه قال بعض الفضلاء رح ولي ههنا اشكال وهو انا اذا فرضنا ان السرير
مثلا مركب من الخشبات والمسامير والهيئة الوحدانية عارضة للسرير وخارجة عنه فلا شك ان السرير ينعدم بانعدام هذه الهيئة

المولوی عماد الدین ١٢٦٢

مع تحقق جميع اجزاء السرير فالقول بان انعدام المعلول لا يتصور الا بانعدام احد اجزائه باطل انتهى ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال من قبيل بناء الفاسد على الفاسد لان بعض الفضلاء فهم ان المقصود ان انعدام احد اجزاء المعلول من لوازم انعدام المعلول فقط اعترض عليه بما قال والامر ليس كذلك فان المقصود ان انعدام اجزاء العلة التامة من لوازم انعدام العلة التامة ولا ريب في حقيته ولا اشكال عليه قوله الجماهير الجمهور بالضم همه مردم كذا في الصراح قوله ولوازمه عطف تفسيري على قوله مقارنات قوله لا من الداخلات اي ليس انعدام احد الاجزاء معينا كان او غير معين من الامور التي يكون لها دخل في انعدام المعلول بالذات بل انما له دخل بالعرض كما تقرر آنفا ويمكن ان يحمل قوله لا من الداخلات على ان انعدام احد الاجزاء معينا كان او غير معين ليس داخلا ومعتبرا في الموقوف عليه الاصلي وهو عدم العلة التامة لان عدم العلة التامة امر بسيط لا جزء له فانعدام احد الاجزاء انما هو من لوازمه فتدبر قوله فعدم الشرط الخ هذا جواب من السيد الباقر لدخل مقدر تقريره ان المعلول اذا كان مشروطا بشرط فاذا انعدم ذلك الشرط انعدم المعلول فصار عدم الشرط موقوفا عليه بالذات لعدم المعلول المشروط فكيف يستقيم ما قرره السيد الباقر من ان الموقوف عليه بالذات لعدم المعلول عدم العلة التامة وحاصل الجواب ان عدم المشروط وان كان قد يكون بعدم الشرط الا ان عدم الشرط ليس موقوفا عليه بالذات لعدم المعلول المشروط بل عدم الشرط مقارن اي ملزوم لعدم العلة التامة وهو علة تامة بالذات لعدم المعلول فاذا وجد عدم الشرط فقد وجد عدم العلة التامة فيوجد بعدم العلة التامة عدم المعلول فاستقام ما قرره السيد الباقر بقي البرهان على ان عدم الشرط ملزوم لعدم العلة التامة وهو ان العلة التامة عبارة عن مجموع ما يتوقف عليه المعلول ومن جملة ما يتوقف عليه المعلول المشروط الشرط ايضا فاذا انعدم الشرط فلا يتحقق مجموع ما يتوقف عليه المعلول فقد وجد عدم العلة التامة ضرورة فعدم المعلول المشروط بالذات انما هو من عدم العلة التامة الناشي من عدم الشرط اذ لو كان عدم المعلول بالذات من عدم الشرط فلا يتحقق عدم المعلول بدون عدم الشرط والواقع خلاف ذلك ثم اعلم انه فهم بعض الاعلام رحمه الله ان المقارن في قوله بل هو مقارن بمعنى اللازم فقرر ان عدم الشرط لازم لعدم العلة التامة لانها اذا انعدمت العلة التامة يكون الشرط ايضا معدوما ثم اعترض بان الشرط خارج من العلة التامة والعلة التامة قد تكون معدومة مع وجود الشرط فاين لزوم عدم الشرط لعدم العلة التامة واجاب بتفسير بان المراد بالمقارنة ليس اللزوم بل معناه اللغوي اعم من ان يكون لازما او غير لازم فانفكاك عدم الشرط عن عدم العلة التامة في بعض المواضع لا يضر ولا يذهب عليك ان هذا اضطراب فالتحقيق بان المراد بالمقارن الملزوم كما قررنا ولا يتوجه عليه شي مما اورده وذلك المحقق قدس سره ولا يمكن في مرتبته ان الشرط داخل في العلة التامة لا كما قال ان الشرط خارج عن العلة التامة كيف ومن جملة ما يتوقف عليه المعلول المشروط الشرط قوله وكذا وجود المانع الخ هذا ايضا جواب من السيد الباقر لتوهم متوهم وتقرير التوهم ان العلة التامة قد يكون تامة بالنظر في وجود المعلول المانع فاذا وجد ذلك المانع لم يوجد المعلول فقد انعدم المعلول بسبب وجود المانع فكيف يقال ان انعدام المعلول انما يكون بعدم العلة التامة وتوضيح الجواب ان مثل عدم الشرط وجود المانع ايضا ليس مما يتوقف عليه عدم المعلول بالذات كيف وقد يوجد عدم المعلول مع عدم تحقق وجود المانع بل يكون المانع مستقبلا لعدم تحقق العلة التامة التي كانت علة لوجود المعلول ففي هذه الصورة وجد عدم المعلول بدون وجود المانع فلو توقف عدم المعلول بالذات على وجود المانع لما يوجد عدم المعلول بدون وجود المانع هيهنا وبالجملة الموقوف عليه بالذات لعدم المعلول انما هو عدم العلة التامة واما وجود المانع فهو نحو من انحاء تحقق عدم العلة التامة لان عدم المانع معتبر في العلة التامة وليس وجود المانع موقوفا عليه بالذات لعدم المعلول فتدبر قوله لا نقول الخ هذا رد على ما ذهب اليه السيد الباقر من ان العلة التامة لعدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم علة ما وتقرير هذا المنع موقوف على تمهيد مقدمة بينها بقوله العلة التامة الخ وتوضيحها ان العلة التامة التي يتوقف عليها المعلول بالذات بالتوقف التام بحيث لا يتوقف المعلول بعد وجودها على امر آخر ومجموع العلل الناقصة اي مجموع ما يكون له دخل في وجود المعلول ويكون المعلول في وجوده محتاجا اليه على ما هو المصطلح ولا ريب في ان مجموع العلل الناقصة يحتمل معاني ثلثة احدها ان يكون مجموع العلل الناقصة عبارة عن امر مركب من العلل الناقصة والهيئة الوحدانية الاجتماعية فيكون الهيئة الاجتماعية داخلة في ذلك المركب فلا جرم يكون هذا الامر المركب مغايرا للعلل الناقصة لوجوب مغايرة الجزء مع الكل وموجودا بوجود على علحدة وثانيها ان يكون مجموع العلل الناقصة عبارة عن آحاد العلل الناقصة الملحوظة باللحاظ الوحداني فح يكون الهيئة

له اي بعض العلة التامة اصلا يكون لازمة منه

الوحدانية الاجتماعية عارضة لاحاد العلل الناقصة لاجزء من ذلك المجموع ويكون المجموع مغايرا لاحاد العلل الناقصة الملحوظة بلحاظ الكثرة ولو بالاعتبار وموجودا ايضا بوجود واحد على حدة وثالثها ان يكون مجموع العلل الناقصة عبارة عن احاد العلل الناقصة الموجودة بوجودات متعددة التي اخذت بلحاظ الكثرة المحضة ليس للهيئة الوحدانية الاجتماعية ههنا شائبة دخل لا دخولا في المجموع ولا عروضا لتلك الاحاد ولا شك ان العلة التامة مجموع العلل الناقصة بالمعنى الثالث لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل يكون العلة التامة مجموع العلل الناقصة بالمعنى الاول و بالمعنى الثاني يلزم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها واللازم بط فالملزوم وهو كون العلة التامة مجموعا مغايرا لاحاد العلل الناقصة مثلا اما بطلان اللازم فلان الشيء يكون موقوفا على اجزائه فلو كان الشيء جزء لنفسه يلزم توقف الشيء على نفسه ولما كان التوقف يوجب وجود الموقوف عليه اولا قبل وجود الموقوف فيلزم وجود الشيء قبل وجوده وهو صريح البطلان واما وجه الملازمة فمابينه بقوله لانها اى تقريره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول بمعنى ان كل ما يتوقف عليه المعلول فهو جزء هذه الجملة ولذا يتحقق المعلول عند تحقق العلة التامة ولا ينتظر المعلول الى شيء آخر بعد تحقق العلة التامة فلو كان العلة التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة بالمعنى الاول و بالمعنى الثاني فيكون العلة التامة مغايرة لاحاد العلل الناقصة الملحوظة في مرتبة الكثرة وان كان التغاير اعتباريا وموجودة بوجود واحد فيكون هذا المجموع جزء جملة ما يتوقف عليه المعلول لان جملة ما يتوقف عليه المعلول هو الاحاد المأخوذة في مرتبة الكثرة وهذا المجموع فلاجرم يكون هذا المجموع وحده جزء لمجموع الاحاد الكثيرة وهذا المجموع فيكون العلة التامة التي هي عبارة عن هذا المجموع جزء من جملة ما يتوقف عليه المعلول وكان جملة ما يتوقف عليه المعلول هي العلة التامة فصارت العلة التامة جزء لنفسها وهو المطلوب ثم اعلم انه يرد ههنا امران الاول ما اورده المحقق البهاري رح على سبيل المعارضة بالقلب وتقريره ان العلة التامة لو كانت عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة للزم ايضا ان يكون العلة التامة جزء لنفسها لان المعلول كما يتوقف على الكثرة المحضة كذلك يتوقف على كل واحد واحد منفردا من هذه الكثرة فجملة ما يتوقف عليه هي الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة وكل واحد واحد من تلك الكثرة فالكثرة المحضة فقط جزء من جملة ما يتوقف عليه وقد تقرر من مذهب المحشي رح ان العلة التامة عبارة عن الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة فيكون العلة التامة جزء من جملة ما يتوقف عليه كان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه فصارت العلة التامة جزء لنفسها فلم يصح ان العلة التامة هي الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة وانت تعلم ان توقف المعلول على الكثرة المحضة انما هو بتوقفات كثيرة فهذا التوقف هو بعينه توقف المعلول على كل واحد واحد من تلك الكثرة فلا يكون التوقف على الكثرة المحضة مغايرا للتوقف على كل واحد واحد فكيف يتم ذلك الايراد بخلاف ما اذا كان العلة التامة عبارة عن المجموع المغاير للاحاد التي هي في مرتبة الكثرة فان التوقف على المجموع غير التوقف على الكثرة المحضة اذ التوقف على المجموع لا يكون الا توقفا واحدا وعلى الكثرة يكون توقفا كثيرا فهناك يلزم جزئية الشيء لنفسه بما قدمنا تقريره والثاني ما اورده بحر العلوم على سبيل منع لزوم ان يكون العلة التامة جزء لنفسها وتقريره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول بالتوقف الناقص لا مطلقا وهذا المجموع المركب المغاير للاحاد لو تحقق يكون توقف المعلول عليه توقفا تاما لا ناقصا فلا يلزم دخول هذا المجموع في جملة ما يتوقف عليه المعلول فكيف يلزم جزئية الشيء لنفسه فان قلت ان مدار كون التوقف على علة ناقصا على كون تلك العلة بعض ما يتوقف عليه المعلول فهذا المجموع المركب المغاير للاحاد لما كان من جملة ما يتوقف عليه المعلول وبعضا منه كان علة ناقصة وكان التوقف عليه توقفا ناقصا فيكون داخلا تحت تلك الجملة قلت ان العلة الناقصة ليست عبارة الا عن علة يكون المعلول محتاجا الى امر خارج عنها ايضا والمجموع المركب المذكور ليس كذلك فكيف يكون علة ناقصة فتدبر وحسن اعمال الروية ثم بعد اللتيا والتي لا اظنك مرتابا فيما ادعى به المحشي المحقق رح من ان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة فان الوجدان شاهد بان المعلول لا ينتظر وجوده بعد تحقق العلل الناقصة بتمامها على شيء آخر اصلا ولو كان ذلك الشيء هيئة وحدانية الا ان المحشي ما قنع على الوجدان بل توجه الى البرهان وقد عرفت حاله بالبيان وقد يستدل عليه بانه لو كان العلة التامة عبارة عن المجموع المركب المغاير للاحاد للزم تركب العلة التامة من الاجزاء الغير المتناهية واللازم بط فكذا الملزوم اما وجه الملازمة فهو ان احاد العلل الناقصة التي يتوقف عليها المعلول لو كانت ثمانية مثلا ولم يكن تلك الاحاد كافية لتحصيل المعلوم واحتاجت الى ان تعرض لها هيئة وحدانية كان هذا المجموع الحاصل من عروض الهيئة للاحاد الثمانية المغاير للاحاد موقوفا عليه فيكون ما يتوقف عليه المعلول تسعة فينتقل الكلام الى هذه التسعة

بان هذه التسعة ان لم تفتقر الى ان يعرض لها هيئة اخرى فالثانية السابقة ايضا لا تفتقر والا يلزم الترجيح بلا مرجح فثبت المقصود وان افتقرت
هذه التسعة الى ان يعرض لها الهيئة الوحدانية الاخرى فهذا المجموع الحاصل من الاحاد التسعة والهيئة الوحدانية يكون مغايرا للمجموع الاول
وللاحاد التسعة فلا جرم يكون موقوفا عليه فيكون ما يتوقف عليه المعلول عشرة وهكذا الى ما لا يتناهى فتدبر قوله ولهذا الخ سند على ان العلة التامة
عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة تقريره انه لما كانت العلة التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها في مرتبة
الكثرة المحضة فقال بعض ان المعلول يتوقف على العلة التامة لا بتوقف واحد بل بتوقفات كثيرة هي توقفات المعلول على احاد العلل
الناقصة اذ الحكم الواحد كالتوقف لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فالتوقف على الامور الكثيرة من حيث هي
كثيرة لا يكون الا كثيرا وقال ايضا ان العلة التامة تصدق عليها اى على احاد العلل الناقصة اذا اخذت بوصف الكثرة لكون العلة
التامة عبارة عن الاحاد في مرتبة الكثرة قوله فعدم الخ شروع في الرد على السيد الباقر بعد تمهيد المقدمة السابقة توضيحه ان العلة التامة
لما كانت عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة كما قد ثبت في التمهيد فنقول انه كما ان وجود العلة التامة ليس الا وجودات
تلك العلل الناقصة كذلك عدم العلة التامة لا يكون الا عدمات كثيرة تلحق باحاد العلل الناقصة اذ الحكم الواحد كالوجود والعدم لا يتعلق
بالاشياء الكثيرة من حيث هي كثيرة فعدم العلة التامة وكذا وجودها يكون راجعا الى عدم كل احد ووجود كل واحد من احاد العلل الناقصة فلو كان
العلة التامة لعدم المعلول عدم العلة التامة كما قال به السيد الباقر دون عدم علة ما من العلل الناقصة فيلزم ان لا ينعدم المعلول الا عند عدمات جميع
احاد العلل الناقصة واللازم بط فكذا الملزوم اما الملازمة فلما مر آنفا من ان عدم العلة التامة انما يكون بعدمات جميع العلل الناقصة واما بطلان
اللازم فلان كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة بدون عدمات كل الاحاد كلها واذا بطل اللازم فقد بطل الملزوم فعلم ان العلة
التامة لعدم المعلول ليست عدم العلة التامة كما زعم السيد الباقر بل العلة التامة لعدم المعلول عدم علة ما من العلل الناقصة وهو المطلوب قال المحشي
المحقق رحمه الله اعلم انه يرد ههنا امور الاول انا لا نم ان عدم العلة التامة لا يكون الا عدمات العلل الناقصة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة
يعدم العلة التامة اذ العلة التامة عبارة عن الكثرة المحضة فاذا انتفى واحد من تلك الكثرة لم يبق الكثرة كما كانت فانعدمت العلة التامة
وقياس العدم على الوجود قياس مع الفارق اذ لا يوجد الشئ ما لم يوجد جميع ما له دخل في وجود ذلك الشئ بخلاف العدم فانه لو فقد واحد مما له
دخل في وجود ذلك الشئ ينعدم ذلك الشئ فانعدام واحد من العلل يؤثر في انعدام العلة التامة بخلاف وجود واحد منها الثاني انه اذا فرض
ان المعلول ينعدم بانعدام واحد من احاد العلل الناقصة فالعلة التامة لا تخلو اما ان تكون موجودة او معدومة او ليست بمعدومة ولا موجودة
والكل باطل اما الاول فيستلزم ان يوجد العلة التامة ولا يوجد المعلول وهذا خارق للملازمة البينة بينهما واما الثاني فهو يستلزم ان يكون العلة التامة معدومة
بانعدام واحد من العلل الناقصة وهذا خلاف ما قال المحشي من ان العلة التامة لا تنعدم الا بان يتحقق جميع عدمات تلك العلل الناقصة واما الثالث فهو
يستلزم ارتفاع النقيضين وهو محال وفيه نختار الشق الثالث وليس ارتفاع النقيضين بمستحيل لان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة من حيث
انها كثيرة فكما ان وجود بعض منها ليس وجود الجميع كذلك عدم بعض منها ليس عدم الجميع فجميع العلل الناقصة على الفرض المذكور ليست موجودة لانعدام
بعض منها وليست معدومة لوجود بعض منها فنفي الوجود والعدم بالحقيقة ليس راجعا بالنسبة الى شئ حتى يلزم ارتفاع النقيضين المستحيل
بل بعض من العلل الناقصة موجود والبعض الاخر منها معدوم والثالث انا لا نم ان عدم العلة التامة ليس الا بعدمات احادها كما قال المحشي المحقق
لانه لو فرض عدم علة ما من العلل الناقصة فلا جرم ان يصدق ان الكثرة معدومة وبعدم العلة التامة التي هي عبارة عن الكثرة من حيث هي
كثرة كيف ولو لم يعدم العلة التامة ولم يصدق قولنا الكثرة معدومة فيلزم اجتماع النقيضين او ارتفاع النقيضين واللازم بط فكذا الملزوم واما
الملازمة فلانه اذا لم يصدق قولنا الكثرة معدومة فلا يخلو اما ان يصدق قولنا الكثرة من حيث هي كثرة موجودة ولا ريب في ان صدق
هذا القول انما هو على تقدير ان يوجد كل فرد من احاد تلك الكثرة فصدقه يقتضي ان يوجد العلة الناقصة التي قد فرضت معدومة وهو
بعينه اجتماع النقيضين اى عدم العلة الناقصة ووجودها او لا يصدق قولنا الكثرة موجودة ايضا كما لا يصدق قولنا الكثرة معدومة
فيلزم ارتفاع النقيضين اذ وجود الكثرة من حيث هي وعدم الكثرة من حيث هي متناقضان واجيب عنه بوجهين اما الاول فاورده المحقق البهاري بما توضيحه ان قولنا
الكثرة موجودة قضية مجملة باعتبار كون الموضوع فيها اشياء كثيرة معبرة بتعبير واحد وهو لفظ الكثرة ومنحلة الى قضايا مفصلة باعتبار تعبير الامور المندرجة تحت ذلك الامر

الا ترى انه اذا انتفى واحد من العشرة لم تبق مرتبة عشرة ولكن تبقى مطلق الكثرة في ضمن التسعة ١٢ منه ١ مولانا غلام يحيى ١٢٦٨

الوحدانی بالفاظ متعددة بان يقال هذا موجود وهذا موجود وهكذا ولهذا قال المحشی ان وجود العلة التامة وجودات كثيرة وكذا قولنا الكثرة معدومة قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة جزئية كما يقال هذا معدوم وهذا معدوم اذ من الضروريات ان عدم الكثرة المحضة لا يعقل الا بعدم كل واحد من الامور الكثيرة من حيث هي كثيرة لا يضاف اليها عدم ولا وجود الا بالنسبة الى كل واحد من احادها فاذا فرض عدم علة ما من العلل الناقصة فنقول ان القضية الواحدة من تلك القضايا المفصلة الموجبة التي موضوعها تلك العلة المعدومة كاذبة ونقيض هذه القضية صادقة والقضايا الموجبة الباقية التي تفهم من قولنا الكثرة موجودة صادقة ونقائضها كاذبة ولا يلزم من كذب واحد من القضايا كذب سائر القضايا فليس قولنا الكثرة موجودة وكذا قولنا الكثرة معدومة صادقة ولا كاذبة حتى يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما بخلاف ما اذا كانت العلة التامة عبارة عن الكثرة المعروضة بالهيئة الوحدانية فانه ح امر واحد فيتصور اضافة الوجود الواحد وكذا العدم الواحد اليه لان عدم الامر الواحد يكون عدما واحدا والثانی ما اورده بحر العلوم رح وحاصله انه ليس غرض المحشی ان رفع الجميع وعدم العلة التامة لا يكون الا برفع جميع الاحاد وعدماتها حتی يرد عليه ما اورده المورد بل مقصوده ان عدم العلة التامة اما عبارة عن جملة عدمات تلك الاحاد او عبارة عن عدم جزء لا بعينه اي عدم علة ما والاول يستلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمات جميع تلك العلل والامر ليس كذلك على الثانی يثبت مطلوبنا من ان عدم علة ما علة لعدم المعلول فيبطل مطلوبكم الا ان المحشی ترك الشق الثانی عن البين لانه هو المطلوب الغير المرضی للخصم وفيه على ما قيل اما اولا فلانه ح يلغو المقدمة الممهدة التي مهدها المحشی اولا واما ثانيا فلانه لا نم انه في الشق الثانی يثبت مطلوبنا ويبطل مراد الخصم اذ للخصم ان يقول ان العلة التامة وان انتفت بعدم علة ما لكن علة عدم المعلول ليس الا عدمها من حيث هو عدمها لا عدم علة ما ومقصودنا ان علة عدم المعلول عدم علة ما من حيث هو عدم علة ما فلا يثبت مقصودنا فتدبر قال المصنف على ما سبق من ان عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد او الاثنين او علة عدمهما اي الواحد والاثنين وهذا الترديد للتخيير في القول موجودة فينا بالفعل كما هو لازم على تقدير كون العلم على سبيل الزوال فعدمات الاعداد الغير المتناهية المترتبة تكون موجودة فينا بالفعل ايضا لان وجود الواحد والاثنين لازم لوجود الاعداد الغير المتناهية وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وهكذا اذا تحقق عدم الثلاثة مثلا يلزم عدمات جميع الاعداد الغير المتناهية قوله لقائل ان يقول الخ اعلم ان المحشی المحقق بحسب مقتضی ظاهر دليل المص ان مقصوده اثبات الترتيب بين اعدام تلك الامور وابطالها اولا وبالذات اعترض عليه بقوله ولقائل الخ وحاصله ان العدمات امور انتزاعية ينتزعها العقل من الاعداد المعدومة التي هي منشا انتزاع العدمات فقبل الانتزاع ليس للعدمات وجود حتی يجری فيها البراهين اذ من شرائط جريان البراهين وجود الامور الغير المتناهية بالفعل واما بعد الانتزاع فلها وجود بالفعل في العقل الا انه ليس هذا الوجود على سبيل الاجتماع بل على سبيل التعاقب لان هذا الوجود تابع للانتزاع وانتزاع الامور الغير المتناهية دفعة محال لا يتصور الا متعاقبا فكل مرتبة من مراتب تلك الامور الغير المتناهية لا تكون الا متناهية فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل حتی يجری في تلك العدمات براهين ابطال التسلسل قال بعض الفضلاء للمتشكك ان يقول ان الاعداد اذا انعدمت في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر فاعدامها اما موجودة في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر او معدومة والثانی باطل والا لزم وجود الاعداد في نفس الامر لان عدم عدم الشیء يستلزم وجود الشیء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فتعين الاول وح اما ان تكون تلك الاعدام موجودة في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر بحسب منشا الانتزاع او بانفسها الاول بط لانها اما ان تنتزع من الاعداد المعدومة في نفس الامر او تنتزع عن غير تلك الاعداد والاول بط لان الاعداد معدومة في نفس الامر والاعدام موجودة في نفس الامر فالمعدوم في نفس الامر كيف يكون منشا لانتزاع الموجود فيها والثانی ايضا باطل ضرورة ان عدم العدد كيف ينتزع من غير العدد فتعين ان تلك الاعدام موجودة في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر بانفسها لا بحسب منشا الانتزاع فتكون موجودة غير متناهية بالفعل فيجری فيها البراهين وفيه ان وجود الممكن زائد على نفسه ففرق بين كون الواقع ظرفا للوجود شیء وبين كون الواقع ظرفا لذلك الشیء نفسه فالشیء اذا كان موجودا في الواقع يكون ظرفا لنفس وجود ذلك الشیء لا لوجود ذلك لوجود فكذلك اذا كان الشیء معدوما في الواقع يكون الواقع ظرفا لنفس عدم ذلك الشیء لا لوجود ذلك العدم فكيف يقال ان الاعدام موجودة في نفس الامر لان الواقع ليس ظرفا لوجودها انما هو ظرف لنفسها فتدبر قوله وهو معنى استلزام الخ دفع دخل مقدر تقريره ان العدمات لما كانت من الامور الانتزاعية فلا يكون بين عدم الاقل وعدم الاكثر استلزام الا اذا كان بين انتزاع هذين العدمين استلزام وليس كذا فانه

مولانا عبد العلي … المولوي غلام نبي …

عدم الاربعة وتنفك عن عدم الخمسة فانتزاع عدم الاربعة لا يستلزم انتزاع عدم الخمسة فلم قال المص فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر و توضيح الدفع ان مقصود المص بالاستلزام ليس الاستلزام بين نفس عدم الاقل وعدم الاكثر ولا بين انتزاع عدم الاقل وانتزاع عدم الاكثر حتى يرد ما اورده المورد بل مقصوده الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل وصحة انتزاع العدم من الاكثر ولا ريب في ان الامر كذلك فانه اذا صح ان ينتزع العدم من الاقل صح ان ينتزع العدم من الاكثر فتامل قوله فلا يكون تلك الخ مربوط بقوله وتلك العدمات الخ فهو من تتمة اعتراض القائل قوله فان قلت الخ هذا جواب لقوله لقائل الخ توضيحه ان المقصود من اثبات لاتناهي العدمات ان يجري برهان التطبيق مثلا في تلك العدمات الغير المتناهية المترتبة وكونها امورا انتزاعية لا يمنع جريان برهان التطبيق مثلا لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق بتعيين جملتين متناهية المبدء واحدة منهما ناقصة عن الاخرى بمرتبة وتطبيق المبدئين وغيرهما من المراتب مع ان تلك الاجزاء اجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج بالفعل بالوجودات المتمايزة على صفة عدم التناهي فكذلك هذه العدمات وان كانت من الامور الانتزاعية الغير الموجودة في الخارج بالفعل لكن يمكن جريان برهان التطبيق فيها قوله لان الاجزاء المقدارية الخ اعلم اولا ان الاجزاء المقدارية هي الاجزاء التي تحصل بها تقدر الجسم كالنصف ونصف النصف وغيرهما وليس المراد منها الاجزاء التي تحصل منها تقوم الجسم وحقيقته نوعية كانت او جنسية او شخصية فان الاجزاء المقومة للحقيقة الجنسية اثنان الهيولى والصورة الجسمية وللحقيقة النوعية هما مع الصورة النوعية وللحقيقة الشخصية هي مع الصورة الشخصية وبالجملة ليست الاجزاء المقومة غير متناهية والاجزاء الغير المتناهية ليست الا الاجزاء المقدارية وثانيا ان النسخ ههنا مختلفة وقع في بعض النسخ لفظ المتناهي بعد قوله الجسم المتصل فح يكون المراد اجزاء البرهان في الاجزاء المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي كما يعتقده المتكلمون المثبتون للجزء الذي لا يتجزى ولا يخفى عليك ان الكلام على طور الحكماء والكتاب على طورهم لا على طور المتكلمين على ان الحق ان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي لا يجري فيها برهان التطبيق كما سياتي مفصلا ووقع في البعض لفظ الغير المتناهي بعد قوله الجسم المتصل فهو صفة للجسم المتصل ووقع في البعض لفظ الغير المتناهية بعد قوله الجسم المتصل فهو يحتمل ان يكون صفة للجسم بتاويل الجسمية كما اختاره المحقق البهاري ولا يخفى انه تكلف ويحتمل ان يكون صفة للاجزاء وح يكون الالف واللام في الجسم المتصل للعهد اشارة الى الجسم المتصل الغير المتناهي فما وقع من المحقق البهاري من انه لا يجوز ان يكون صفة للاجزاء مما ليست له محصل نعم لا يجوز ان يكون صفة للاجزاء ويكون المراد من الجسم المتصل المتناهي لانه يصير الحاصل ح ان برهان التطبيق جار في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي ولا يخفى ما فيه فان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي ليست موجودة في الخارج بنفسها انما وجودها بحسب المنشأ الى الجسم المتصل المتناهي وهو امر واحد متناه ليس فيه تعدد وتجزي بالفعل فكيف يجري برهان التطبيق في المتناهي ولو جرى البرهان في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتناهي لزم الجزء الذي لا يتجزى ولو كان بالقوة كما هو مشرب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب الملل والنحل وهذا خلاف مذهب الحكماء وان قيل ان المراد جريان البرهان في تلك الاجزاء بعد ان تخرج غير متناهية من القوة الى الفعل في ازمنة غير متناهية قلنا هذا لا يناسب الجواب فان حاصل الجواب ان الاجزاء ليست موجودة في نفسها انما وجودها بمنشأ انتزاعها والاجزاء حين تخرج على صفة اللاتناهي من القوة الى الفعل في الازمنة الغير المتناهية تكون موجودة في انفسها لا بمنشأها فهو لا يتسق الجواب عليه قوله لامتناع الخ دليل على ان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل الغير المتناهي اجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج وتوضيحه ان الجسم المتصل المتناهي جزء للجسم المتصل الغير المتناهي بلا ريب وقد تقرر عند القوم ان الجسم المتصل المتناهي قابل للانقسامات الغير المتناهية لبطلان الجزء الذي لا يتجزى ومن البين ان فعلية جميع اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه فاذا كان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل الغير المتناهي موجودة بالفعل يلزم فعلية جميع اجزاء الجسم المتصل المتناهي وهذا بط لاستلزامه تركب الجسم المتناهي المقدار عن الاجزاء الغير المتناهية الموجودة بالفعل فاذا بطل اللازم فقس عليه حال الملزوم فعلى ما قررنا انقطع عرق ما توهم من ان الدليل وهو قوله لامتناع الخ لا ينطبق على الدعوى فان الدليل يدل على ان الاجزاء المقدارية للجسم المتناهي انتزاعية ولا دلالة في الدليل على الدعوى وهو ان الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي انتزاعية فتدبر ثم اعلم ان الاجزاء المقدارية التحليلية غير متناهية بالقوة عند الحكماء وقال النظام من المعتزلة انها غير متناهية بالفعل وذهب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الى انها متناهية بالقوة وقال المتكلمون انها متناهية بالفعل واوله الفرق في المبسوطات قوله قلت الخ رد للجواب توضيحه ان قياس تلك العدمات على الاجزاء المقدارية

مولانا غلام يحيى ١٢٦٨

الغیر المتناہیۃ للجسم الغیر المتناہی قیاس مع الفارق لان تلک الاجزاء المقداریۃ وان لیست موجودۃ فی الخارج بانفسہا الا انہا موجودۃ
بوجود منشأ انتزاعہا وہو الجسم الغیر المتناہی وہذا القدر یکفی فی جریان البرہان واما تلک العدمات فلیست موجودۃ غیر متناہیۃ بانفسہا ولا
بمنشأ انتزاعہا فان منشأ انتزاعہا الاعداد والمعدومۃ لا الموجودۃ فکیف یجری فی تلک العدمات برہان التطبیق فان من شرائط جریان البرہان
وجود الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل بانفسہا او بمنشأ انتزاعہا فان قلت ان التطبیق لکونہ نسبۃ بین الشیئین یقتضی ان یکون وجود کل منہما
ممتازا عن وجود الآخر والاجزاء الغیر المتناہیۃ بحسب المنشأ تتحد وجودا فکیف یجری فیہا البرہان بل انما یجری البرہان فی الجسم المتصل الغیر
المتناہی بتطبیق الجسم المتصل الزائد علی الجسم المتصل الناقص علی انہ لو کفی فی جریان البرہان الوجود بحسب المنشأ فیجب ان یجری البرہان فی
الاجزاء الغیر المتناہیۃ المقداریۃ للجسم المتصل المتناہی لان تلک الاجزاء لیست اختراعیۃ محضۃ بل ہی موجودۃ فی الخارج بوجود المنشأ
وہذا خلاف مسلک الحکماء قلت لا نم ان کون التطبیق نسبۃ یستدعی ان یکون وجود کل من الشیئین ممتازا عن وجود الآخر انما یستدعی وجودہما فی
الواقع وہذا حاصل فی الاجزاء الغیر المتناہیۃ المقداریۃ فالجسم المتصل الغیر المتناہی یجری فیہ البرہان بحسب تطبیق المتصل الزائد علی المتصل الناقص وبحسب
تطبیق الاجزاء المتساویۃ الغیر المتناہیۃ علی تلک الاجزاء واما الاجزاء الغیر المتناہیۃ المقداریۃ للجسم المتناہی فلا تکون الا متناقصۃ فلما طوبق مبدء
منہا علی مبدء آخر لا یلزم ان یحصل التفاوت فی الجانب الآخر ہو جانب عدم التناہی حتی یلزم الخلف لانہا لم تکن متساویۃ فیجوز ان یکون التفاوت
بینہما فی الاوساط فلا یجری فیہا البرہان وللقائل ان یقول ان الاعدام الغیر المتناہیۃ المترتبۃ للامور الغیر المتناہیۃ المجتمعۃ فینا منشأ انتزاعہا لیس
الا النفس ہی موجودۃ فی الخارج فلا فرق بین ہذہ الاعدام وبین الاجزاء المقداریۃ الغیر المتناہیۃ للجسم المتصل الغیر المتناہی فالقیاس صحیح لا غبار
علیہ فتدبر قال المحشی المحقق فی الحاشیۃ المنہیۃ معلقا علی قولہ غیر موجودۃ فی الخارج ای بوجود مغایر عن وجود الکل وتفصیلہ ان الاجزاء التحلیلیۃ
اما معدومۃ صرفۃ واما موجودۃ متعددۃ واما موجودۃ واحدۃ والاول بطلان تلک الاجزاء ربما تقع موضوعات للقضایا الخارجیۃ کما اذا
تسخن بعض المتصل وتبرد بعضہ فی الخارج فیقال ہذا البعض حار وہذا البعض بارد وثبوت الشیء للشیء فی ظرف یستلزم ثبوت المثبت لہ فی ذلک
الظرف وکذا الثانی لان الجسم یقبل انقسامات غیر متناہیۃ فلو کانت تلک الاجزاء متعددۃ فیہ یلزم ترکبہ بالفعل من اجزاء غیر متناہیۃ
فثبت انہا موجودۃ بوجود واحد فلیس فی الخارج الا امتداد واحد من غیر ان یکون فیہ تکثر وتعدد ثم العقل بمعونۃ الوہم ینتزع عنہ الاجزاء
ولیفرض فیہ شیئا دون شیء فبطل ما توہم من انہا حقائق متعددۃ موجودۃ بوجود واحد کیف والوجود ہو نفس الموجودیۃ المنتزعۃ ولیس
لہ فرد سوی الحصۃ المتخصصۃ بالوصف او الاضافۃ قال بہمنیار فی التحصیل المادۃ والصورۃ لا یصح ان یکون بینہما وحدۃ بالاتصال حقیقۃ فان
الموضوع للمتصل بالحقیقۃ جسم بسیط متفق بالطبع وکذا ما قیل ان ذات الجزء التحلیلی مقدم علی الکل فی الوجود الخارجی بمعنی ان العقل اذا تامل الکل
والجزء یحکم بتقدم ذات الجزء علیہ ووصف الجزئیۃ متأخر عنہ لما حققت ان الکل والجزء فی الخارج امر واحد مع ان تأخر وصف الجزئیۃ متحقق فی کل جزء
فاحسن اعمال الرویۃ وکن علی سلامۃ القریحۃ انتہت قولہ فیہا وتفصیلہ ای تفصیل ان الاجزاء الانتزاعیۃ الغیر المتناہیۃ غیر موجودۃ فی الخارج
بوجود مغایر عن وجود الکل قولہ فیہا ان الاجزاء التحلیلیۃ الخ اعلم اولا ان الاجزاء علی اقسام منہا الاجزاء الخارجیۃ وہی عندہم اجزاء متخالفۃ
الحقیقۃ والوجود ولا یصح الحمل بینہما وعلی الکل کالہیولی والصورۃ للجسم ومنہا الاجزاء الذہنیۃ وہی عندہم اجزاء متحدۃ فی الوجود ویصح الحمل
بینہما وحملہا علی الکل فہی اجزاء مختلطۃ تتحصل فی الخارج مع کلہا لا تمایز بینہما الا فی ملاحظۃ الذہن ولہذہ الاجزاء تقدم علی کلہا ذہنا
لا خارجا ومنہا الاجزاء التحلیلیۃ وہی اجزاء متشابہۃ فی الحقیقۃ ومشابہۃ للکل فیہا کذا فی الدوحۃ المیادۃ تحصل بتحلیل الجسم ای بابطال ہیئتہ الجسم
الوحدانیۃ باعانۃ الوہم وتعیین الوہم کل واحد واحد من تلک الاجزاء فی حد من غیر ان یفرق تلک الاجزاء فی الخارج ومنہا
الاجزاء التفکیکیۃ وہی اجزاء تحصل من تفریق الجسم الی تلک الاجزاء فی الخارج وہی علی قسمین قطعیۃ تحصل بالقطع بنفوذ آلۃ من سکین
وکسریۃ تحصل بالکسر من دون القطع ای بلا نفوذ آلۃ وثانیا ان الاجزاء التحلیلیۃ والتفکیکیۃ تحصلان بالتحلیل والتفکیک فہما متأخران عن وجود الکل فہذہ
الاجزاء تکون متأخرۃ عن وجود الکل ولما کانت ہذہ الاجزاء اجساما تکون مقداریۃ بلا ریب وثالثا ان الاجزاء التحلیلیۃ اجزاء مسامحۃ اذ الجزء
ما یترکب منہ الکل ولا ترکیب للجسم المتصل من اجزاء التحلیلیۃ الا انہ لما کانت الاجزاء التحلیلیۃ منتزعۃ عن الجسم بحیث یذہب اوہام العامۃ
الی ترکب الجسم منہا یطلق لفظ الاجزاء علیہا فتدبر قولہ فیہا اما معدومۃ صرفۃ ای لا تکون موجودۃ فی الخارج

قولہ کما اذا تسخن بعض المتصل الخ [illegible] فی تحقیق [illegible] منہ

لا بانفسها ولا بمنشأ انتزاعها قوله فيها او موجودة متعددة اي تكون موجودة بوجودات متمايزة في الواقع في ضمن الكل و يكون وصف التعدد عارضا لها حال وجودها في ضمن الكل قوله فيها واما موجودة واحدة اي تكون موجودة حال كونها واحدة بوحدة المنشأ فوجودها ليس الا وجود المنشأ والمعنى ان الموجود في الواقع واحد وهو الجسم لكن ينسب هذا الوجود الى الاجزاء قوله فيها بما تقع موضوعات للقضايا الخارجية فيثبت لها الاحكام الخارجية فلا بد لتلك الاجزاء من الوجود في الخارج اما بنفسها و بمنشأ الانتزاع فلا تكون معدومة صرفة قوله فيها بعض المتصل الخ اورد ان الجسم المتصل اذا كان مركبا عنصريا ففيه الاجزاء التركيبية وهي البسائط العنصرية فالحكم على ذلك الجسم بتسخن البعض و تبرد البعض يجوز ان يكون باعتبار تلك الاجزاء اي البسائط العنصرية لا باعتبار الاجزاء التحليلية حتى يبطل كونها معدومة صرفة و اجيب بان المراد من الجسم المتصل الاتصال فيه حقيقي ليس فيه اجزاء بالفعل كالبسيط العنصري لا ما هو مركب من العناصر الاربع فلا ايراد قوله فيها يستلزم الخ المشهور على افواه القوم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ولما نوقض عليه بانه لا تتحقق الفرعية في قولنا زيد موجود لان ثبوت الوجود لزيد لو كان فرعا لوجوده فان كان هذا الوجود عين ذلك الوجود يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور او غيره فننتقل فيه وهكذا فيلزم كون الشيء الواحد موجودا بوجودين بل بوجودات غير متناهية وهو باطل بالبداهة انكر المحقق الدواني الفرعية واقر بالاستلزام وقال ان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له وتبعه المحشي و فيه انه على هذا التقدير يكون ثبوت شيء للشيء ملزوما وثبوت المثبت له لازما والملزوم مقدم على اللازم فيلزم ان يكون ثبوت المثبت له متاخرا وثبوت المحمول له مقدما وهذا مما يكذبه العقل المستقيم اللهم الا ان يقال ان المراد بالاستلزام عدم الانفكاك وليس المراد منه اللزوم المتعارف اللازم فيه تقدم الملزوم على اللازم فتدبر قوله فيها فلو كانت تلك الاجزاء متعددة فيها اي في الجسم بان تكون متمايزة متباينة و يحصل من مجموعها الجسم وقد ثبت ببطلان الجزء الذي لا يتجزى ان الاجزاء التحليلية غير متناهية فيلزم تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل فيرجع الى مذهب النظام واللازم باطل بالبراهين المورودة في موضعه فالملزوم مثله قوله فيها فثبت انها اي الاجزاء موجودة بوجود واحد وههنا اشكال تقريره انه لو كانت الاجزاء متحدة في الوجود مع الكل يصح الحمل بين الاجزاء المتصلة فيما بينها وبين الكل واللازم باطل فلا يقال هذا الذراع نصفه او نصف نصفه وهكذا واجاب عنه رئيس المتاخرين بان الحمل هو اتحاد الطرفين في وجود على ان يكون كل منهما امرا براسه لا ان يكون شيء منهما بعضا من الآخر واتحاد الاجزاء المقدارية على انها ابعاض للمتصل الكل فلم يوجد ههنا مناط الحمل وفيه ان اتحاد الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل مع الكل ليس على انها امور براسها بل على انها ابعاض الكل فينبغي ان لا يصح الحمل وليس كذلك اجاب عنه المحشي في حاشيته على شرح الهياكل بان المتصل الكل حال الاتصال له وجود خارجي وكون الكل بحيث ينتزع منه الاجزاء وجود وهمي للاجزاء فوجود الكل واحد ينسب الى الاجزاء التحليلية مسامحة فلا اتحاد بين الكل والاجزاء في الوجود حتى يصح الحمل واعترض على هذا الجواب القاضي السنديلي بان المشتق عند المحشي معنى بسيط ينتزع عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف موجود خارجي وكون الموصوف بحيث ينتزع عنه معنى المشتق وجود وهمي للمشتق فينبغي ان لا يصح الحمل بين المشتق و موصوفه وفيه ان هذا القدر من الاتحاد الذي بين الاجزاء والكل اي كون الكل بحيث ينتزع منه الاجزاء لا يكفي للحمل بين الاجزاء والكل واما حمل المشتق على موصوفه فليس بهذا القدر بل فيه ارتباط زائد يدرك بالبداهة وليس ذلك الارتباط بين الاجزاء التحليلية والجسم ولا طاقة لنا الى ان نفسر ذلك الارتباط بتفسير جامعا او مانعا كما قالوا في الحلول انه اختصاص شيء بشيء بحيث يكون الاول نعتا والثاني منعوتا كما بين السواد والجسم لا كما بين الحال وفيه وبين المكان والمتمكن والتفرقة بين هذا وذلك يدرك بالبداهة ولا يطاق بيانه قوله فيها فليس تفريع على ما تقدم من ان الاجزاء موجودة بوجود واحد قوله فيها الا امتداد اي جسم واحد متصل ممتد بامتداد واحد قوله فيها من غير ان يكون اي بالفعل في الخارج قوله فيها فبطل ما توهم الخ تفريع على ما تقدم من ان الموجود في الخارج واحد لا كثرة فيه والمتوهم الفاضل ملا حسين الخوانساري في حاشية الحاشية القديمة وحاصل ما توهم ان الاجزاء التحليلية حقائق متعددة موصوفة بصفة التعدد بالفعل وكلها مع هذه الصفة موجودة بوجود واحد قوله فيها كيف الخ تائيد لبطلان ما توهم اي كيف لا يبطل فان الوجود عبارة عن نفس الموجودية المنتزعة لا عن شيء به الموجودية فهو معنى مصدري والمعنى المصدري ليس له فرد الا الافراد الحصصية والافراد الحصصية تحصل بالاضافة او التوصيف فتعدد الوجود المصدري ووحدته تابع لتعدد المنسوب اليه

٩٠ [illegible] ٩١ [illegible] ٩٢ [illegible] قال لان الاجزاء التحليلية عند الخوانساري متحدة بالماهية مختلفة الهويات فافهم ١٢ منه

ووحدة فكيف يعقل ان تكون تلك الاجزاء حقايق متعددة موصوفة بصفة التعدد بالفعل ويعرضها الوجود الواحد قوله فيها قال بهنيار الخ هذا تائيد ثان لبطلان ما توهم بوجه آخر مع قطع النظر عن وحدة الوجود وحاصله ان ما توهم من ان الاجزاء هويات متعددة لا يصح فان بهنيار قال في التحصيل ان الماء والخمر مختلفان بالحقيقة لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال فان الموضوع للمتصل بالحقيقة ما هو جسم بسيط متفق بالطبيعة فكذا لا يصح ان يكون وحدة بالاتصال بين امور متحدة بالماهية ومختلفة الهوية وكل جسم متصل واحد فلا بد من ان يكون اجزاؤه متفقة والا كيف يحصل الاتصال قوله فيها البسيط اعلم ان البسيط يقال عندهم على معان منها ما لا جزء له كالعقول ومنها المبسوط كالارض الواسعة ومنها العرض المنقسم في جهتين اعني السطح ومنها ما يكون اقل اجزاء بالنسبة الى شيء آخر كالقضايا البسيطة بالنسبة الى القضايا المركبة ومنها ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة والمراد ههنا هذا المعنى الآخر والشاهد عليه قوله المتفق بالطبع فكانه بيان الموصوف فتدبر قوله فيها وكذا ما قيل معطوف على قوله ما توهم اي كذا بطل ما قيل والقائل الفاضل آقا حسين الخوانساري قوله فيها اذا قاس اي لاحظ معنى الكل والجزء قوله فيها متاخر عنه اي عن الكل لان الجزئية صفة تكون عارضة للجزء من حيث انه بضعة من الكل قال بحر العلوم رح وصف الجزئية مضائف لوصف الكلية وكل مضائف مفتقر في عروضه الى موضوع المضائف الآخر انتهى قوله فيها ما حققت دليل لبطلان ما قيل قوله فيها امر واحد فليس الوجود في الخارج الا للكل والاجزاء موجودة بوجوده فكيف يحكم بتقدم ذات الجزء التحليلي في الخارج على الكل قوله فيها بيان الخ هذا رد على ما هو المتبادر من قول ذلك القائل من تخصيص تاخر وصف الجزئية عن الكل في الجزء التحليلي قوله فيها في كل جزء سواء كان تحليليا او غيره قوله فيها الروية الروية بفتح الراء وكسر الواو التفكر في القاموس رويت في الامر نظرت وفكرت والاسم الروية كذا في حاشية بعض الاعلام رح قوله ثم لا يخفي الخ الغرض منه دفع ايراد يرد على ظاهر قول المص من تخصيص الامر الزائل بالاعداد وحاصل الايراد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدد لم لا يجوز ان يكون الامر الزائل بالادراك امرا آخر غير العدد فكيف يجري فيه برهان المص لانه لا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة اعدامها المتاخرة لعدم تحقق العدد الاقل والاكثر هناك وحاصل الدفع ان هذا البيان من المص يجري في اعدام المعدودات ايضا كما يجري في اعدام الاعداد فلا تخصيص وانما خص المص الاعداد بالذكر لاتصافها بالاقلية والاكثرية بالذات فانهم قالوا ان الاكثرية والاقلية والزيادة والنقصان من عوارض الكم اولا ومن صفات المتكم ثانيا فلما كان الاستلزام بين الاقل بالذات والاكثر بالذات وجودا وعدما يكفي للبيان كذلك الاستلزام بين الاقل بالعرض والاكثر بالعرض وجودا وعدما فحال المعدودات يعلم بالمقايسة على الاعداد ولا تتوهم ان الاستلزام بالذات يجوز ان يكون كافيا دون الاستلزام بالعرض لان الغرض من هذا البيان جريان البراهين ومنها برهان التطبيق ويكفي في جريانه تعيين المراتب باي وجه كان بالذات او بالعرض قوله يستلزم لعدم الاكثر بالعرض لا يقال ان عدم الاثنين يستلزم عدم الثلثة بحكم استلزام انعدام الاقل انعدام الاكثر فلو كان حال المعدودات ايضا كذلك كما قال المحشي يلزم انعدام المعدودات الثلث كزيد وخالد وبكر بانعدام واحد منها وليس كذلك لانا نقول معنى استلزام انعدام الاقل انعدام الاكثر استلزام انعدام الاقل لانعدام الاكثر من حيث انه مجموع لا انعدام جميع اجزائه ولا ريب في انه ينعدم مجموع المعدودات الثلثة من حيث هو مجموع بانعدام واحد منها قال المصنف وتبين بطلان هذا اي اجتماع العدمات الغير المتناهية المرتبة فينا بالفعل في الحكمة باجراء البراهين منها برهان التطبيق فيقال في جريانه في العدمات على ما قال بعض الفضلاء ان سلسلة العدمات لو كانت غير متناهية موجودة مع الترتيب نفرض لها مبدءا هو عدم الاثنين في المرتبة الاولى وبعده عدم الثلثة في المرتبة الثانية وبعده عدم الاربع في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدءها عدم الثلثة ولا مرية في ان هذه السلسلة جزء من السلسلة الاولى لانها مشتملة عليها مع امر زائد هو عدم الاثنين فاذا طبقنا احديهما على الاخرى لا بايقاع حركة حتى يتحقق المحاذاة بين مراتب السلسلتين بل بايقاع مرتبة من احدى السلسلتين بازاء مرتبة من السلسلة الاخرى في لحظ العقل بحيث يحكم العقل حكما واقعيا بان كما في سلسلة الكل مبدءا اعني عدم الاثنين كذلك بازائه مبدء في سلسلة الجزء اعني عدم الثلثة وكما ان في الاولى ثانيا كذلك في الثانية ثان وهكذا فاما ان يكون بازاء كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية لزم مساواة الكل والجزء وهو باطل ضرورة او لا فينقطع سلسلة الجزء فثبت تناهيها فيلزم تناهي الكل لانه ما زاد عليه الا بواحد

فيلزم تناهيهما وهو المطلوب واذا بطل عدم تناهي العدمات بطل ملزومه وهو الازالة لان بطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم
قال المصنف فتبين الفاء للتفريع على ما تقدم بهذا البرهان المتقدم ان العلم المتجدد بالاشياء الغائبة معناه تحصيل الصورة لا ازالة
لشئ قوله وايضا تبين الخ غرض المحشي اتيان دليل آخر على ان العلم بالاشياء الغائبة بحصول الصورة لا بزوال امر وتحريره انه كما
تبين كون العلم بحصول صورة لا بزوال امر بالدليل المذكور في المتن كذلك تبين كون العلم بحصول الصورة بدليل آخر وهو ان العلم
يتصف بالمطابقة للمعلوم واللامطابقة لغير المعلوم بان يقال العلم مطابق للمعلوم وغير مطابق لغير المعلوم ولا شئ من الزوال
او الازالة يتصف بالمطابقة واللامطابقة لانه بمعنى مصدري لا يصلح الاتصاف بشئ منهما كما لا يخفى فانتج الشكل الثاني المذكور
انه لا شئ من العلم بازالة او زوال فظهر ان العلم بحصول الصورة لا بزوال امر وهو المطلوب فيه لا يذهب عليك توهين هذا الدليل بالوجوه الاول
ما اورده القاضي السنديلي ومحصله انه ان اراد المستدل ان طبيعة العلم مقتضية للاتصاف بالمطابقة واللامطابقة فممنوع كيف والعلم الحضوري
لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة لان المطابقة بين العلم والمعلوم فرع الاثنينية وفي العلم الحضوري هو والمعلوم متحد فلا اثنينية فلا مطابقة وان
اراد اقتضاء العلم للاتصاف بالمطابقة واللامطابقة لا من مقتضى الطبيعة بل من خارج فذلك لا يفيد اذ يجوز ان يكون العلم زوالا ويوجد اقتضاؤه
للاتصاف بهما لان اقتضاءه كان من خارج فيجوز ان يعدم بانعدام ذلك الخارج وفيه انا نختار ان طبيعة العلم بالاشياء الغائبة معناه تقتضي الاتصاف
بهما لا طبيعة العلم مطلقا حتى يرد عليه المنع فتدبر الثاني ما اشار اليه المحشي بقوله فتامل ووجهه في الحاشية المنهية بقوله وتوجيهه ان العلم على تقدير كونه زوالا ليس
نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان بحصول صورة ليس نفس التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث هو حاصل
متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا كذلك الزائل من حيث هو زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا انتهت وتوضيحها
ان العلم لو كان بزوال امر فلا يكون عبارة عن نفس الازالة ونفس الزوال حتى يلزم ان لا يتصف العلم بالمطابقة واللامطابقة بل العلم على هذا
التقدير عبارة عن نفس الزائل كما ان العلم على تقدير كون العلم بحصول صورة ليس عبارة عن نفس التحصيل ولا عن نفس الحصول بل يكون عبارة عن
نفس الحاصل ولا ريب في ان الامر الحاصل من حيث هو حاصل متصف بالمطابقة واللامطابقة مع قطع النظر عن معنى التحصيل والحصول فكذلك
الامر الزائل من حيث هو زائل متصف بالمطابقة واللامطابقة مع قطع النظر عن معنى الازالة او الزوال فالتحصيل والحصول والازالة والزوال
متساوية في عدم الاتصاف بهما والحاصل والزائل متساويان في الاتصاف بهما فكيف يستدل على كون العلم بالحصول دون الزوال باتصاف العلم بهما
وفيه ان الادراك والعلم صفة قائمة بالمدرك كما مر من المحشي والامر الزائل من حيث انه زائل عن النفس المدركة ليس بقائم في النفس المدركة فلا
يكون العلم ح عبارة عن الزائل من حيث انه زائل كيف وان الزائل من حيث انه زائل معدوم محض فكيف يقال للنفس المدركة انها عالمة وصدق
المشتق اي العالم مع انتفاء المبدء وهم بل يكون العلم عبارة على تقدير الزوال عن زوال الامر الثابت القائم بالنفس المدركة ولا ريب في ان هذا الزوال
لا يتصف بالمطابقة والثالث انه ماذا اراد المستدل بالمطابقة للمعلوم ان اراد المطابقة بين العلم والمعلوم بمعنى اتحادهما بحسب الذات وتغايرهما
مع تغاير اعتباري فلو جوز كون العلم بزوال امر لا يسلم اتصاف العلم بالمطابقة بهذا المعنى وبالضرورة لا يسلمها الخصم وان اراد المطابقة بين العلم والمعلوم
بحسب الكشف بان يكون العلم كاشفا للمعلوم فمسلم ان العلم يتصف بالمطابقة بهذا المعنى لكن عدم تحقق المطابقة بهذا المعنى بين العلم والمعلوم
على تقدير كون العلم زوال الشئ ثابتا للنفس ممنوع فيجوز ان يكون العلم عبارة عن الزوال ويكون مطابقا للمعلوم بهذا المعنى وان اراد بالمطابقة معنى آخر
فينبغي ان يبين حتى نتكلم فيه قال المصنف ولان عاطفا هذا القول على قوله السابق اذ حالة العلم الآن مستدلا على ان العلم بحصول صورة فينا والحاصل ان
كون العلم تحصيلا اي على نهج التحصيل لا ازالة اي لا على نهج الزوال هو من الامور الوجدانية البديهية التي نجدها في انفسنا وقلوبنا ولا نحتاج فيها الى
بيان ودليل قوله والاستدلال الخ دفع دخل مقدر تقريره انه لما كان كون العلم بحصول صورة وجدانيا وبديهيا والبديهي ما لا يستدل عليه فلا يصح
الاستدلال على كون العلم بحصول الصورة مع ان المصنف استدل عليه وحاصل الدفع انا لا نسلم ان الاستدلال ينافي البداهة ويوجب
النظرية لان غاية ما لزم من الاستدلال الحصول بالنظر لا التوقف عليه ولا يلزم منه النظرية كيف والنظري ما يتوقف على النظر
لا ما يحصل بالنظر ويوجد بعده فيجوز ان يكون كون العلم بحصول صورة وجدانيا وبديهيا وقد استدل عليه وحصل
بالنظر ولا منافاة فيه اذ المطلوب المذكور مع كونه حاصلا بالنظر لا يتوقف على النظر بمعنى انه يمتنع

لعله سهو السهوي احمد علي ١٢٦

بدون النظر لحصول ذلک المطلوب بالوجدان بدون النظر ایضا ولا یترتب ذلک المطلوب ایضا علی النظر المترتبه فی الحقیقة علی زوال الخفاء
فلو زال خفاء ذلک المطلوب بوجه آخر بدون تلک المقدمات المرتبة فی کلام المص لکان المطلوب حاصلا صراحة ولک ان تقول ان ما اورده المص
لیس بدلیل حقیقة بل هو تنبیه علی کون العلم بحصول الصورة یزیل خفاءه والمدعی بدیهی وما قال بعض الاعاظم من ان ما ذکره المص تنبیه علی
کون العلم بحصول الصورة لئلا یغفل عنه ففیه ان التنبیه لازالة الخفاء فی البدیهی لا العدم الغفلة فتفکر قال المحشی فی الحاشیة المنهیة فی بیان
الفرق بین التوقف علی النظر والحصول بالنظر التوقف علی النظر غیر الحصول بالنظر سواء کان التوقف بمعنی الترتیب او بمعنی لولاه
لامتنع لان ما یحصل بالشیء لا یلزم ان یکون مترتبا علیه وممتنعا بدونه فافهم انتهت کلم اقول اولا ان التوقف یستعمل بمعنیین الاول التوقف الحقیقی
والتوقف التام وهو بمعنی انه لولا الموقوف علیه لامتنع الموقوف والثانی التوقف بمعنی الترتیب ویقال له التوقف بمعنی المصحح لدخول الفاء
وهو انه اذا وجد الموقوف علیه وجد الموقوف وثانیا ان توضیح حاشیة الحاشیة ان التوقف علی النظر غیر الحصول بالنظر سواء کان التوقف بمعنی
الترتب او بمعنی لولاه لامتنع لان ما یحصل بالشیء لا یلزم ان یکون مترتبا علی ذلک الشیء او ممتنعا بدون ذلک الشیء لان ما یحصل بالشیء لا یخلو اما ان
یکون مصاحبا لذلک الشیء وملابسا له اتفاقا بدون علاقة التاثیر بان یکون البادی بالشیء للملابسة فح لا یکون مترتبا علی ذلک الشیء ولا ممتنعا
بدون ذلک الشیء کالموت الملابس بشرب الماء الصافی فانه لیس مرتبا علی شرب الماء ولا ممتنعا بدون شرب الماء اذ قد یوجد شرب الماء بدون الموت
بدون شرب الماء واما ان یکون حاصلا بسبب ذلک الشیء بان یکون البادی بالشیء للسببیة وهو یحتمل وجهین الاول السبب التام بمعنی انه یکون ذلک الشیء
سببا تاما لهذا الامر الحاصل فح یکون هذا الامر الحاصل مرتبا علی ذلک الشیء وممتنعا بدونه والثانی السبب فی الجملة فح یجوز ان یکون ذلک
الشیء من العلل المستقلة المتواردة المتبادلة لهذا الامر الحاصل فیقال ان هذا الامر الحاصل حاصل بذلک الشیء وبسببه بمعنی ان ذلک الشیء
کان له دخل فی حصول هذا الامر الحاصل وکان ذلک الشیء موقوفا علیه بمعنی المصحح لدخول الفاء وهذا الامر الحاصل مترتب علی ذلک الشیء
ولیس هذا الامر الحاصل ممتنعا بدون ذلک الشیء لانه یجوز ان یعدم ذلک الشیء ویقام مقام ذلک الشیء علة اخری من العلل المستقلة المتواردة
المتبادلة لهذا الامر الحاصل فیحصل هذا الامر ایضا ویعینک علی فهم ان الحاصل بالشیء لا یلزم ان یکون ممتنعا بدونه ما یقال ان البدیهی
یحصل بالتنبیه مع ان البدیهی لا یمتنع بدون التنبیه کما لا یخفی ومما یجب علی ان اطلعک علیه انهم عرفوا البدیهی بما لا یتوقف حصوله علی
النظر والنظری بما یتوقف حصوله علی النظر واعترض علیه بان التوقف علی النظر عبارة عن ان لا یمکن ان یحصل بدون النظر کما هو التوقف الحقیقی فعلی هذا التقدیر کل مفهوم
بدیهی ولا یکون واحد من المفهومات نظریا لان کل واحد من المفهومات یمکن ان یکون حاصلا بغیر النظر کما لصاحب القوة القدسیة فلیس مفهوم
من المفهومات متوقفا علی النظر واجاب عنه المحشی فی حاشیته علی شرح التهذیب الجلالی وتوضیحه بافادة جدی واستاذی قدوة المحققین نور الله مرقده
بقوله ان المراد بالحصول فی تعریف النظری مطلق الحصول الذی هی مرتبة الطبیعة من حیث هی التی تحقق بتحقق فرد وتنتفی بانتفائه وفی
تعریف البدیهی الحصول المطلق الذی هی مرتبة الطبیعة من حیث العموم التی تحقق بتحقق فرد ولا تنتفی الا بانتفاء جمیع الافراد
فالنظری ما یتوقف مطلق حصوله علی النظر ای ما یکون فرد من افراد حصوله ونحو من انحائه موقوفا علی النظر والبدیهی ما لا یتوقف حصوله
المطلق علی النظر ای ما لا یکون جمیع افراد حصوله وانحائه موقوفا علی النظر بان لا یکون نحو من انحائه متوقفا علیه فالمعلومات التی تحصل
بالنظر وغیره نظریات اذ یصدق علیها انه یتوقف فرد من حصولها ونحو من انحائه علی النظر وهو الفرد الذی حصل بالنظر لا بدیهیات
فما حصل لصاحب القوة القدسیة فهو نظری ایضا لان بعض انحائه وهو حصوله لنا فاقد موقوف علی النظر وهذا یکفی للنظریة انتهی
فتدبر ثم اعلم انه لما ثبت سابقا من کلام المصنف ان العلم بالاشیاء الغائبة عنا یکون بحصول الصورة فقال الامر الحاصل فی الذهن
عند العلم باحد المعلومین کزید مثلا غیر الامر الحاصل فی الذهن عند العلم بالمعلوم الآخر کعمرو مثلا لما سبق سابقا قوله ای والا الخ هذا تفسیر
لقول المصنف ما سبق وتوضیحه انه لو لم یکن الامر الحاصل عند العلم بزید مثلا مغایرا للامر الحاصل عند العلم بعمرو مثلا بل اتحد الحاصلان
فیلزم ان یکون العلم باحدهما کزید مثلا عین العلم بالآخر کعمرو مثلا والتالی باطل بالضرورة لتغایر العلمین فالمقدم مثله ووجه الملازمة اتحاد الحاصل
الذی هو العلم قوله وذلک الخ دفع توهم مقدر مورده قول المصنف والا الخ وتقریره انه لا یلزم من کون الحاصل عند العلم بزید متحدا مع الحاصل
عند العلم بعمرو ان یتحد العلمان المذکوران لانه یجوز ان یکون للحاصل الواحد حصولان یکون احدهما علما لزید مثلا والآخر

المولوی محمد عظیم

علما لعمرو مثلا فبحسب الحصولين يتعدد العلمان وان اتحد الحاصل فلا يلزم على تقدير اتحاد الحاصل اتحاد العلمين وتوضيح الدفع ان ذلك اي كون
العلم باحدهما عين العلم بالآخر عند اتحاد الحاصل ثابت لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد بناء على ما هو من المشهورات بل هو من
الوجدانيات من ان الحصول معنى مصدري وتعدد المعنى المصدري ووحدته تابع لتعدد المضاف اليه ووحدته فكيف يعقل ان يكون الحاصل
واحدا ويكون له حصولان كما توهمه المتوهم قال المحشي المحقق في حاشية الحاشية معلقا على قوله ذلك لان الحاصل الخ هذا البيان على تقدير

كون العلم عين الحاصل ايضا ضروري اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلك هو الحاصل بحصول آخر
انتهت هذا توهين لما قد يظن وتقريره انه لو كان العلم عبارة عن نفس الحصول دون الحاصل فيتوهم انه لا يلزم من اتحاد الحاصل عند العلمين
اتحاد العلمين لجواز ان يكون لحاصل واحد حصولان وكل حصول علم لشيء فهما علمان وان اتحد الحاصل فيحتاج لدفع هذا التوهم الى هذا البيان
يعني ان الحاصل الواحد ليس له الخ واما اذا كان العلم عبارة عن نفس الحاصل دون الحصول فلا يحتاج الى هذا البيان اذ لما كان الحاصل
عند العلمين واحدا اتحد العلمان لكون العلم عبارة عن نفس الحاصل وهو واحد فلا يحتاج ح الى قوله ان الحاصل الواحد الخ وحاصل التوهين
ان هذا البيان اعني ان الحاصل الواحد الخ ليس مختص بصورة كون العلم عبارة عن نفس الحصول بل كما انه ضروري على تقدير كون العلم نفس الحصول
كذلك هو ضروري على تقدير كون العلم عين الحاصل ايضا اذ قد يختلج انه على هذا التقدير اي على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الحاصل لا يلزم ايضا من اتحاد الحاصل
عند العلمين اتحاد العلمين اذ يجوز ان يكون لحاصل واحد حصولان يكون العلم بهذا اي بزيد مثلا عبارة عن الحاصل بحصول والعلم بذلك اي بعمرو مثلا عبارة
عن ذلك الحاصل بحصول آخر فلا يلزم اتحاد العلمين وان اتحد الحاصل فيحتاج في دفع هذا الاختلاج الى البيان الذي صرح به المحشي من ان
الحاصل الواحد الخ وبالجملة هذا البيان ضروري على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الحاصل او عن نفس الحصول فقد وهن ما قد يظن او الظن
مثل هذا الظن قوله ووجه آخر هذا اما مجرور معطوف على ما في قول المصنف ما سبق او مرفوع معطوف على حاصل الدليل الاول فيكون التقدير
وله وجه آخر وهذا دليل آخر من المحشي على ان الحاصل عند العلم بزيد مثلا غير الحاصل عند العلم بعمرو مثلا وتقريره على وجه البسط انه قد اشتهر فيما بين
القوم ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين فالعلمان لا يجتمعان حدوثا في الآن فيكون بين العلمين تقدم وتاخر فاذا علم زيدا مثلا لا يعلم
في هذا الآن عمرا بل يعلمه في آن آخر فنقول لو كان الحاصل عند العلم بعمرو مثلا عين الحاصل عند العلم بزيد مثلا فلا يخلو اما ان يتخلل العدم بان الحاصل
عند العلم بزيد مثلا قد عدم ثم وجد مرة اخرى وعرض له الحصول عند علم عمرو مثلا فيلزم اعادة المعدوم وهو محال او لا يتخلل العدم بين الحصولين فاما
ان يعرض لذلك الحاصل حصول آخر عند العلم بعمرو مثلا غير الحصول الذي كان له عند علم زيد مثلا فيلزم تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول اي
يكون الحصول الحادث عند احد هذين العلمين مغاير الحصول الحادث عند العلم بالآخر وهو محال اذ لا يلزم ان يكون للشيء الواحد موجودا بوجودين لان
الحصول والوجود والثبوت والكون كلها الفاظ مترادفة ولا شك في سخافته او لم يعرض لذلك الحاصل حصول آخر عند العلم بعمرو مثلا بل الحصول
الذي كان للحاصل عند العلم بزيد مثلا صار كافيا للعلم بعمرو مثلا فيكون الحصول عند العلم بعمرو مثلا عين الحصول عند العلم بزيد مثلا فاستوى حال العلم الثاني
وما قبله اذ الحاصل وكذا الحصول في العلمين واحد وهو من السخائف بلا ريب فقد علم ان الحاصل عند العلم بزيد مثلا غير الحاصل عند العلم بعمرو مثلا
فافهم وعليك ان تتذكر لما قدمنا من النقوض والابرامات على مبحث اعادة المعدوم وما اشتهر بين القوم من ان النفس في آن واحد لا تتوجه
الى شيئين ولعلك تتفطن من هذا التفصيل ان ما اورده ملك العلماء مد ظله من انه لا حاجة الى اعتبار لزوم اعادة المعدوم في هذا التقرير مخدوش
اذ لم يتم بسط هذا التقرير بدون اعتباره كما لا يخفى قال المصنف مفرعا على ان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين اي زيد مثلا غير الامر الحاصل عند العلم
بالمعلوم الآخر اي عمرو مثلا فيلزم ان يكون لكل معلوم غائب امر عليحدة حاصل في العقل يطابقه اي يطابق ذلك الامر الحاصل لذلك المعلوم
وهو اي ذلك الامر الحاصل في العقل العلم به اي بذلك المعلوم دون العلم لما عداه اي ما عدا ذلك المعلوم قوله فان قلت الخ منع على
التفريع توضيحه ان التفريع المذكور باطل فان اللازم من دليل المصنف بطلان الازالة وهو انما يستلزم كون العلم امرا حاصلا ولا
يلزم منه ان يكون ذلك الامر متصفا بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فانه يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي الحاصل
في العقل بالعرض او بالذات مما لا يجري فيه المطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فكيف يصح قول المصنف فيلزم الخ قوله
كالاضافة الخ مثال لما هو علم وليس مما يجري فيه المطابقة واللامطابقة فان الاضافة بين العالم والمعلوم علم على ما هو مذهب

جمهور المتكلمين وليست الاضافة ازالة ولا من الامور التي يجري فيها المطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم قال بعض القضاة ان الانتساب الى جمهور المتكلمين افتراء على المتكلمين فان جمهورهم ليسوا بقائلين بكون العلم اضافة بل عرفوا العلم بانه صفة ذات اضافة ينكشف بها المعلوم والقول بان العلم اضافة انما صدر من الامام الرازي في شرح الاشارات الزاما على الفلاسفة حيث قال ان دليلكم ايها الفلاسفة انما يدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما فانه لم لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق وفيه ان هذا الانتساب ليس بافتراء بل جمهور المتكلمين قائلون بان العلم عبارة عن الاضافة كما ان الامام قائل به نعم محققو متكلمي الماتريدية قالوا ان العلم صفة ذات اضافة ينكشف بها المعلوم ويدل على ما قلنا عبارة المواقف مع شرحه ان العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما بذلك العالم وهو اي هذا ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذي تسميه نحن معاشر المتكلمين بالتعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء عالما بآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه انتهى ومن ههنا ظهر انكشاف ما قال الفاضل الخيرآبادي من ان المراد من المتكلمين في هذا القول بعضهم هو الامام الرازي ومن تابعه انتهى فتدبر قوله قلت الخ حاصله ان التفريع المذكور صحيح فان ذلك التفريع ليس على ما لزم من دليل المص فقط وهو كون العلم امرا حاصلا في العقل بل عليه وعلى مقدمة مطوية ضرورية وهي ان العلم يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فيلاحظ ما لزم من الدليل وهذه المقدمة المطوية يلزم ان يكون لكل معلوم غائب امر مطابق للمعلوم ومشاكل للمعلوم في العوارض والتشخصات مشاكلة تكون موجبة لانتقال الذهن من ذلك الامر الى ذلك المعلوم كمشاكلة صورة بكر له وليس المراد بالصورة الحاصلة الا هذه ولم يذكر المحشي هذه المقدمة لكونها مشتهرة فاغنى شهرتها عن ذكرها ثم اعلم انه يرد عليه امور الاول ما افاده رئيس العارفين قدوة المدققين استاذ الكل مولانا نظام الملة والدين قدس سره العزيز بلا توضيحه انه ان اراد بالمطابقة مع المعلوم المناسبة الواقعة بين العلم والمعلوم المصححة لكون العلم مبدء لانكشاف المعلوم فاتصاف كل علم بهذه المطابقة مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون العلم هو الصورة الحاصلة المساوية للمعلوم في الماهية اذ يجوز ان يكون الكاشف امرا آخر مخالفا للمعلوم بالحقيقة ويكون له نسبة خاصة الى المعلوم بها يكون مبدء للانكشاف وان اراد بالمطابقة مع المعلوم الاتحاد بالذات بين العلم والمعلوم فلا يسلم من يقول ان العلم بالزوال اتصاف العلم بالمطابقة بهذا المعنى ودعوى الضرورة في موضع النزاع مما لا يسمع والثاني انه ان اراد بالامر الحاصل الامر الذي يكون منضما في العقل وهو ما يسميه الحكماء بالصورة الحاصلة فذلك غير لازم من دليل المص على نفي الازالة وان اراد بالامر الحاصل اعم من ان يكون منضما في العقل ومنتزعا عنه فهذا وان كان لازما من دليل المص الا انا لا نسلم ان العلم بهذا المعنى يتصف بالمطابقة مع المعلوم بمعنى المشاكلة له ودعوى الضرورة لا يسلمها الخصم والثالث ما اورده المحشي المحقق رح بقوله لكن لقائل ان يقول الخ توضيحه انه لما كان اتصاف العلم بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم من الضروريات فلا حاجة الى ما ذكره المص من المقدمات في نفي الازالة بل يكفي لاثبات المقصود ان يقال من اول الامر بالشكل الثاني كل علم يتصف بالمطابقة والمشاكلة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم ولا شيء مما سوى الصورة الحاصلة سواء كان زوالا او ازالة او زائلا او اضافة او غيرها بمتصف بالمطابقة واللامطابقة فينتج ان لا شيء من العلم بما سوى الصورة الحاصلة فعلم ان العلم هو الصورة الحاصلة المتصفة بالمطابقة واللامطابقة وهو المط وفيه ان الكفاية مسلم الا ان تعيين الطريق لاثبات المدعى ليس من داب المناظرين فالمصنف استدل على نفي الازالة بوجه آخر ولا ضير فيه قوله فتدبر حتى يظهر لك دفع الايراد الثالث وقال المحشي المحقق في حاشية الحاشية في دفعه اشارة الى

انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون زوال امر ايضا يتصف بها كما مر بيانه في حاشية الحاشية فلما كان المتصف بها منحصرا في الامر الحاصل والامر الزائل ذكر المصنف تلك المقدمات في نفي كونه زائلا انتهت قوله فيها العلم على تقدير الخ حاصله انا لا نسلم كلية كبرى القياس المذكور فان العلم كما انه متصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم على تقدير كونه عبارة عن الامر الحاصل كذلك العلم على تقدير الزوال ايضا متصف بالمطابقة واللامطابقة فان العلم على تقدير الزوال ليس عين الزوال ولا عين الازالة بل عين الزائل وهو مما يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فاتصاف العلم بالمطابقة واللامطابقة لا ينحصر في الصورة الحاصلة بل يوجد في الامر الزائل ايضا فلما كان المتصف بها منحصرا الخ قوله فيها في حاشية الحاشية اي التي صدرت بقوله توجيه ان العلم على تقدير الخ ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع فان العلم على تقدير الزوال ليس عين الزائل كما فهمه المحشي بل يكون عين الزوال وهو مما لا يتصف بالمطابقة واللامطابقة بهذا لا اجمال فان

مولوی القاضی ارتضا علی خان ۱۲۵۲ رحمه فضل حق

التثبت لتفصيل فاجعل لم مضى قوله وقد يقال ان الغرض من هذا الكلام ابطال راى المتكلمين القائلين بكون العلم اضافة ونسبة بين العالم والمعلوم
المنكرين للوجود الذهني وتوضيحه ان العلم ليس عبارة عن النسبة الواقعة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين فلو كان العلم
نسبة فوجوده يستلزم وجود الطرفين اعني العالم والمعلوم مع انا ندرك الذي ليس هو موجود في الخارج فلابد من وجود او يلزم وجود النسبة
بتحققها من غير وجود احد طرفيه وهو غير معقول واذ ذاك الشيء ليس موجودا في الخارج كما هو المفروض فلابد من ان يكون موجودا في الذهن
ولا ريب في ان الوجود ذهنا كان او خارجا يستلزم التشخص فالشيء ما لم يتشخص لم يوجد فثبت في الذهن ماهية المعلوم بنفسها حال كونها معروضة
للتشخصات الذهنية وهذه هي الصورة الحاصلة وبين ان هذه الصورة كافية للانكشاف لكون هذه الصورة متحدة مع المعلوم في الماهية
ومشاكلة اياه في العوارض فصارت تلك الصورة علما وهو المط ولا اظنك مرتابا في ان هذا الدليل يبطل كون الاضافة علما ويثبت الوجود
الذهني ايض فصار الزاما على المتكلمين القائلين بكون الاضافة علما المنكرين للوجود الذهني وعلى الامام القائل بالوجود الذهني وكون
الاضافة علما فاندفع ما توهم المحقق البهاري من ان هذا الكلام الزام على المتكلمين لا على الامام في بعض الحواشي لا يقال يجوز ان يكون المعلوم ثابتا
والثبوت غير الوجود والعدم كما قال فرقة من المعتزلة لانا نقول كتب الحكمة والكلام مشحونة بابطاله ان شئت فارجع اليها انتهى ثم اعلم ان العلم عندهم حقيقة
واحدة وكيفية من كيفيات النفس منقسم الى التصور والتصديق فكيف يكون الصورة علما وان قال بها الجماهير لان المعلومات متباينة الحقائق وحصول
الاشياء بانفسها فصور المعلومات ايض متباينة الحقائق فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة اضافة فكيف يكون الصورة
علما بل هو عبارة عن الحالة الادراكية وسيجي تحقيقها انشاء الله تعالى فانتظره قوله ويعترض عليه الخ هذا اعتراض على ما حصل من قوله وقد يقال في توضيحه
انه لا يلزم من عدم كون المعلوم موجودا في الخارج ان يوجد المعلوم في الذهن السافل حتى يبطل مذهب المتكلمين بل يجوز ان يكون المعلوم الذي
ليس بموجود في الخارج في بعض المدارك العالية كالعقول والنفوس المجردة الفلكية ويكون وجود المعلوم فيها كافيا لتحقق النسبة التي هو العلم فلا يتم
الالزام على المتكلمين ولا على الامام ولا يبطل كون العلم اضافة فان قلت ان تحقق النسبة فرع لكون كل واحد من المنتسبين معلوما ولو كان المعلوم
موجودا في المبادي العالية فقط فلا يكون معلوما لنا فلا تحقق النسبة قلت لا نم ان تحقق النسبة يتوقف على كون كل واحد من المنتسبين معلوما لنا
فان وجود المنتسبين في الخارج كاف لتحقق النسبة ادراكا او لا ولا ريب في ان المعلوم الموجود في المدارك العالية موجود في الخارج عن الاذهان اذ هي
ايض موجودة في الخارج عن الاذهان وهذا كاف لتحقق النسبة الا ترى ان وجود زيد الاعمى في الخارج يكفي بوجود نسبة بينهما ادركا اولا فتأمل قوله
واثبت خبير الخ رد على الاعتراض السابق بالمنع على كفاية الوجود في المبادي العالية لتحقق النسبة حاصله انه لو كان وجود الاشياء المدركة لنا الخارجة
عن اذهاننا الموجودة في الاذهان العالية مناطا لادراكنا بتلك الاشياء وكافيا لتحقق الاضافة التي هي العلم على رايكم للزم انعدام علمنا بانتفاء
تلك الاشياء عن تلك الاذهان البداهة ان تحقق النسبة بدون تحقق احد المنتسبين ممتنع الا ان تلك الاشياء لو عدمت راسا حتى صارت
تلك الاشياء منعدمة عن تلك الاذهان العالية ايض لا ينعدم ولا يتغير علمنا بتلك الاشياء كما لا ينعدم العلم القائم ببكر بزوال شيء عن خالد
كما يحكم به البداهة فذلك النحو من التحقق اي في الاذهان العالية ليس مناطا لادراكنا بتلك الاشياء وليس كافيا لتحقق الاضافة فلو لم يكن تلك
الاشياء موجودة في الذهن مع عدم كونها موجودة في الخارج للزم تحقق الاضافة من غير تحقق احد المنتسبين وهذا غير معقول فثبت الوجود
الذهني الكافي للانكشاف ويبطل الاضافة كما هو المط وفيه ان عدم الاشياء عن الاذهان العالية محال والمحال يجوز ان يستلزم محالا آخر فليجز
ان يكون عدم الاشياء عن الاذهان العالية مستلزما المحال الآخر وهو تغير العلم ولا ضير فيه فتدبر قوله وبهذا اي بما ثبت سابقا من انه لا بد
في العلم من حصول المعلوم في الذهن ولا يكفي الوجود الآخر للمعلوم سوى الوجود الذهني في تحقق العلم ثبت مذهب المحققين من ان المعلوم
بالذات هو الصورة العلمية اي نفس الماهية الحاصلة في الذهن التي تصير بعد كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية صورة علمية وليس المعلوم بالذات
هو الشيء الخارجي ثم بين المحشي رح وجه الثبوت في حاشية الحاشية بقوله وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلابد من ان يتحقق المعلوم
عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء الغائبة عنا لا يزول بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات
هي الصورة الموجودة في الذهن لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي هي لا من حيث انها
مكتنفة بالعوارض الذهنية والا لاحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان ما سبق الى بعض الاذهان من ان العلم

الحضوري علم بالذات لكون معلومه اي الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحصولي علم بالعرض لكون معلومه اي الشئ الخارجي معلوما بالعرض ليس
بشئ نشاء عن اهمال هذه الدقيقة واشتباه احد العلمين المتغايرين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي هي مع قطع
النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي معلوم بالذات والماهية من حيث انها معروضة بالعوارض الخارجية بالعرض وهذا العلم علم حصولي
لانه ليس الا الحصول صورة شئ في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو القائم بنا ومبدأ الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري
لانه صفة النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه فافهم انتهت قوله فيها ان العلم صفة اي صفة قائمة بالنفس مبدأ الانكشاف
المعلوم قوله فيها ذات اضافة اي الى المعلوم قوله فيها فلا بد الخ لانه لا بد من تحقق المضاف اليه حين تحقق المضاف من حيث هو مضاف قوله
فيها عند تحققه اي العلم قوله فيها الغائبة اي الاشياء الغائبة عن المدرك الموجودة في الخارج الحاضرة عند الحواس قوله فيها لا يزول الخ
فعلم ان الشئ الخارجي ليس لمعلوم بالذات والا انتفى العلم بانتفائه فالمعلوم بالذات ح في العلم الحصولي هي الصورة الخ قوله فيها لكن ينبغي الخ
الغرض منه دفع ما عسى ان يتوهم وهو ان للصورة الموجودة في الذهن اعتبارين الاول اعتبارها من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض
والثاني اعتبارها من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية فلعل المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة الموجودة في الذهن بالاعتبار الثاني فلا
يبقى الفرق بين العلم والمعلوم وحاصل الدفع ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة الموجودة في الذهن بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني
فان تلك الصورة بالاعتبار الثاني علم حصولي والا اي وان لم يكن المعلوم بالذات هي الصورة بالاعتبار الاول بل يكون المعلوم بالذات
الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية ولا ريب في ان الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية لا توجد الا في الذهن فح لا يحتاج الى اثبات
الوجود الذهني بل لا يتصور انكار الوجود الذهني كما لا يتصور انكار الوجود الخارجي واللازم بط فان الجم الغفير من المتكلمين انكروا الوجود الذهني
والحكماء اقاموا على اثباته حججا وبراهين واذا بطل اللازم فكذا المقدم قال الفاضل السيالكوتي رحمه الله فيه ان النظر انما هو وجود ماهية ذهنية مشاكلة
للماهية الخارجية واما ان هذه الماهية بعينها الماهية التي كانت موجودة في ضمن المتشخص الخارجي ثم بعد التجرد عن العوارض الخارجية حصلت
في الذهن واكتنفت بالعوارض الذهنية فهو في غاية الصعوبة فيحتاج في اثباته الى برهان البتة ومعنى الوجود الذهني الذي انكره المتكلمون
هو هذا لا ذاك انتهى قوله فيها وبهذا الخ اي بما ثبت آنفا من ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة من حيث هي هي قوله فيها
ما سبق الى بعض الاذهان توضيح ما سبق ان العلم بالذات ما ينتفي بانتفاء معلومه والمعلوم بالذات ما ينتفي علمه بانتفائه فالعلم الحضوري
اذا تعلق بالصورة الذهنية فهذا المعلوم اي الصورة الذهنية معلوم بالذات فالعلم الحضوري علم بالذات والعلم الحصولي لما كان متعلقا بالشئ
الخارجي فمعلومه هو الشئ الخارجي معلوم بالعرض اذ لا ينتفي العلم بانتفائه فالعلم الحصولي علم بالعرض هذا هو الفرق بين العلم الحصولي والعلم الحضوري
قوله فيها عن اهمال هذه الدقيقة وهو ان العلم الحصولي يتعلق بنفس الطبيعة من حيث هي هي بالذات وبالطبيعة المكتنفة بالعوارض الخارجية بالعرض
فللعلم الحصولي معلومان احدهما المعلوم بالذات وثانيهما المعلوم بالعرض فالعلم الحصولي علم بالذات لما هو معلوم بالذات وعلم بالعرض لما هو معلوم بالعرض
فلا يكون العلم الحصولي علما بالعرض مطلقا بالنسبة الى جميع المعلومات قوله فيها واشتباه احد العلمين الخ يعني ان العلم الحصولي والعلم الحضوري متغايران فان
علم نفس الطبيعة من حيث هي هي علم حصولي وعلم الطبيعة المكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري واشتبه على بعض الاذهان احد العلمين
المذكورين بالآخر فزعم ان العلم المتعلق بالصورة الذهنية مطلقا علم حضوري واما العلم الحصولي فهو علم يتعلق بالمتشخص الخارجي والمتشخص الخارجي
معلوم بالعرض فالعلم الحصولي علم بالعرض مطلقا والعلم بالذات انما هو العلم الحضوري ولم يفهم ذلك البعض ان للصورة الذهنية مرتبتين
هي في مرتبة نفس الذات معلوم للعلم الحصولي وفي مرتبة الاكتناف بالعوارض الذهنية علم حصولي ومعلوم للعلم الحضوري وعين العلم
الحضوري فان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان بالذات قال ملك العلماء ادام الله ظله قسمة العلم الى الحضوري والحصولي ليست
بحسب الحقيقة اذ الاقسام الحقيقية تكون متباينة وبينهما عموم لصدق الحصولي على الحضوري في الصورة العلمية انتهى فتدبر قوله فيها الان
ههنا اي في الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن من خارج قوله فيها وهي معلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي معلوم بالذات قال بعض الفضلاء العلم الاحساسي
المتعلق بالاشخاص الخارجية يزول بزوالها في الخارج بل عند غيبوبتها عن الحاسة فينبغي ان يكون الموجود في الخارج معلوما بالذات في هذا العلم وبالجملة ان الدليل
المذكور لا يجري في العلم الاحساسي بل يقتضي خلاف المطلوب وهو كون الموجود في الخارج معلوما بالذات انتهى اقول عدم جريان الدليل في العلم الاحساسي لا يضر فان الكلام في العلم العقلي على انا نقول

المولوي عماد الدين

العلم المتعلق بالاشخاص الخارجية ايضا لا يزول بزوال الاشخاص عن الخارج فضلا عن ان يزول بزوالها عن مقابلة الحاسة فان العلم الاحساسي
يبقى على مر الدهور وان عدم الاشياء الخارجية عن الخارج فافهم قوله فيهما لانه اي العلم الاول القائم بنا قوله فيها صفة النفس اي صفة انضمامية
حقيقية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها الثبوتية الحقيقية علم حضوري فتامل قوله فيه اي في قوله انت خبير الخ قال المحشي وجه المناقشة في حاشية
الحاشية بقوله لقائل ان يقول المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها
يلزم انتفاء المعلول ذهنا وخارجا فما يدريك لعل هذا بداهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام مثلا متقدم على بعث موسى ع و
لو لم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه انتهت قوله فيها المدارك العالية الخ حاصله ان الحكم بان علمنا
لا يتغير وان عدمت الاشياء عن العقول باطل لان المدارك العالية اي العقول مع ما فيها من الصور العلمية اي الطبائع من حيث هي هي
علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية ومنها العلم فلو عدمت الصور العلمية عن العقول عدمت العلة لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل
ولا ريب في ان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول فيلزم انتفاء جميع الاشياء المعلولة فيكون العلم ايضا منتفيا لانتفاء علته فكيف يحكم بان العلم
يكون باقيا ولا يتغير وان عدمت الصور عن العقول وما ثبت اي عندكم من البداهة من ان العلم لا يتغير وان عدمت الصور عن العقول فهو بداهة الوهم
لا تتبع ليس هو بداهة العقل الصريح عن شوب الغلط والوهم لان الدليل دال على خلاف تلك البداهة كما بين ثم اعلم ان كون المدارك العالية مع
ما فيها من الصور عللا لتحقق جميع الاشياء مبني على رايهم قال الفاضل الخيرابادي ان المدارك العالية وسائط وصول الفيض والجود من جاعل الحق
جل مجده اذ الواجب سبحانه على رايهم صدر عنه اولا العقل الاول وبواسطته العقل الثاني والفلك الاعظم ثم بواسطة العقول الباقية
والافلاك الاخر حتى تم نصاب العقول الى عشرة ونصاب الافلاك الى تسعة ثم بواسطة العقل العاشر وحركات الاجرام العلوية تولد العناصر
مفرداتها ومركباتها الى ان انتهى الى الانسان الذي له قدرة الادراك والعرفان فعلى هذا المدارك العالية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية
انتهى قوله فيها كما زعم الخ يعني ان زعم هذا الحاكم ببقاء العلم وان عدمت الصور عن العقول كزعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح متقدم على
بعثة موسى ولو لم يكن فلك ولا حركة فان هذا الزعم باطل فان البرهان يدل على خلافه فانه قد ثبت في مقامه ان التقدم والتاخر بالذات
من اوصاف الزمان ويكونان في الزمانيات بالعرض والزمان مقدار حركة فلك الافلاك فكيف يقال انه يكون تقدم وتاخر وان لم يوجد فلك
ولا حركة كيف ولو لم يوجد حركة ولا فلك لم يكن موسى ولا بعثته ولا نوح ولا طوفانه فتدبر قال المصنف وذلك اي الامر الحاصل في العقل
هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل بان يجعل المصدر بمعنى اسم الفاعل واضافته الى الصورة من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها قوله فالمراد
الخ لعله دفع دخل تقريره ان العلم يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم وحصول الصورة لما كان معنى مصدريا انتزاعيا فلا
يصلح للاتصاف بهما فكيف يكون هذا الحصول علما وحاصل الدفع ان في العبارة تسامحا فان حصول الصورة ليس على معناه الظاهر المصدري بل المراد منه
الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل بلا واسطة كما في علم الكليات والجزئيات المجردة او بواسطة الآلات كما في علم الجزئيات المادية ولا ريب في كون
الصورة الحاصلة مطابقة مع المعلوم وغير مطابقة مع غيره ولك ان لا تحمل قوله فالمراد الخ على دفع الدخل بل تقول ان الفاء الداخلة عليه للتفريع والمعنى
انه لما كان الامر الحاصل في العقل المطابق للمعلوم هو المراد من حصول الصورة كما قال المصنف فظهر ان المراد منه الصورة الحاصلة ولا يخفى ان هذا المعنى هو
الظاهر فتدبر قوله وهذا الخ المشار اليه لهذا يحتمل ان يكون اتصاف العلم بالمطابقة واللامطابقة ويحتمل ان يكون قوله فالمراد الخ فوجه الدلالة على الاول
ان كلام المصنف في العلم الذي هو مورد القسمة وقد بين المصنف ان ما هو مورد القسمة يتصف بالمطابقة واللامطابقة ومن البين ان المتصف بالمطابقة
واللامطابقة هو نفس الصورة الحاصلة لا حصول الصورة فعلم ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة لا الحصول المصدري
ويؤيده ان مورد القسمة لا بد ان يكون له دخل في الاكتسابات وليس الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة فان الكاسب ما يقع فيه الترتيب والمكتسب
ما يترتب على الترتيب وليس الا الصورة الحاصلة واما وجه الدلالة على الثاني فقد افاده جدي واستاذي قدوة المدققين نور الله
مرقده وهو ان المصنف قد ذكر اولا ان مورد القسمة هو العلم المتجدد وبين ثانيا ان هذا العلم انما يكون بحصول الصورة ثم قال المحشي
ان المراد منه الصورة الحاصلة فثبت من ههنا ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة لا الحصول قوله كما حققناه اي في صدر الكتاب قد بسط
هذا العبد الضعيف هناك فتذكر ما قد سلف قال المصنف ويجب ان يكون هذا العلم اي الذي هو مورد القسمة اعم من ان يكون تصورا او تصديقا مطابقا لما في

۱۲ منه
اي المولوي فضل امام ۱۲
اي ان ... في كما زعم ... المصدرية ۱۲ منه
اي مولانا ظهور الله قدس سره ۱۲

نفس الامر او غیر مطابق وکل واحد من المطابق وغیر المطابق اعم من ان یکون جازما او غیر جازم فقد ظهر ان ههنا ثلث تعمیمات الاول
التعمیم فی المقسم وهو التعمیم من التصور والتصدیق وقد طوی المصنف کشحه عن ذکره لظهوره والثانی التعمیم من المطابق وغیر المطابق وهو
تعمیم فی القسم الثانی اعنی التصدیق والثالث التعمیم من الجازم وغیر الجازم وهو تعمیم فی کل واحد من المطابق وغیر المطابق ثم اعلم ان التصدیق
عبارة عن الحکم عند الحکماء وهو اذعان ان النسبة واقعة او لیست بواقعة وله اقسام الظن والجهل المرکب والیقین والتقلید ووجه الحصر علی ما فهمه
من بعض تحریرات عمی الاستاذ العلامة ادام الله علوه ومجده ان الاذعان والاعتقاد اما ان یبلغ الی حد یکون الجانب المخالف مجوزا او مقطوعا
اولا بل یکون محتملا احتمالا مرجوحا علی الثانی هو الظن علی الاول فاما ان یطابق الواقع اولا علی الثانی هو الجهل المرکب علی الاول فاما ان یزول
بتشکیک المشکک اولا علی الاول هو التقلید وعلی الثانی هو الیقین وقد بینا سابقا وجه تسمیة الجهل المرکب به فتذکر قال المص فیشتمل الفاء للتفریع
علی قوله اعم جمیع التصورات والتصدیقات اذ دلیل لقوله یجب المنطقی انما یبحث فیه ای فی المنطق من المعانی الکلیة الشاملة للتصورات والتصدیقات
المطابقة وغیر المطابقة الجازمة وغیر الجازمة عن الصناعات الخمس ای الاقسام الحاصلة للقیاس باعتبار المادة الاول منها البرهان وهو القیاس المرکب من
المقدمات الیقینیة عقلیة کانت او نقلیة والثانی الجدل وهو القیاس المؤلف من القضایا المشهورة المحکوم بها لتطابق الآراء او المصلحة والثالث
الخطابة وهو القیاس المؤلف من القضایا المقبولة الماخوذة ممن یحسن الظن فیه کالاولیاء والحکماء والرابع الشعر وهو القیاس المرکب من القضایا المخیلة
والخامس السفسطة وهو القیاس المؤلف من الوهمیات والتفصیل فی اواخر کتب المیزان قوله وانما التعمیم مع انه لا بد له و... من ان یکون اعم من
اقسامه قوله بحیث یشتمل التصورات بان یقول المص ویجب ان یکون هذا العلم اما صورة حاصلة فقط او مع الحکم مطابقا الخ قوله ای کما یشتمل العلم الذی
هو مورد القسمة التصدیقات قوله لان شمول العلم الخ یعنی ان شمول العلم الذی هو المقسم للتصورات ظاهر لان العلم بمعنی الصورة الحاصلة من الشیء
فیها الحسب للتبادر مطابقة الصورة لما هی صورة له سواء وجد مطابقة الصورة لما قصد عليه اولا کما اذا راینا شبحا من بعید وقلنا انه فرس حصل فیها
صورة الفرس والواقع انه بقرة لا مریة فی تحقق هذه المطابقة فی جمیع التصورات فلما کان شمول العلم للتصورات ظاهرا فلذا لم یتعرض له فی التعمیم الاول
قوله بخلاف شموله الخ یعنی ان شمول العلم للتصدیقات الغیر المطابقة للواقع والغیر الجازمة غیر ظاهر لانه لا یقال لها فی العرف العام علم فیتوهم
ان المقسم لا یشتملها فاحتاج المصنف الی بیان ان العلم شامل لهما بادراج التعمیمین فی کلامه قوله وشموله الخ دفع دخل مقدر تقریره ان شمول العلم
للتصدیقات المطابقة للواقع والجازمة ظاهر ایضا بوجود المطابقة المعتبرة فی المقسم فی التصدیقات المطابقة والجازمة فهی اتم
واکمل فی کونها اذعانا فیشتملها العلم فلم ذکرها المصنف ولم یذکر التصورات وهل هذا الا الترجیح بلا مرجح وحاصل الدفع ان شمول العلم للتصدیقات
المطابقة والجازمة وان کان ظاهرا فینبغی ان یترک المص ذکرهما ایضا الا انه ذکرهما بواسطة مقابلیهما ای الغیر المطابقة والغیر الجازمة الذین
کان شمول العلم لهما غیر ظاهر وکان لا بد من دخالهما فی المقسم وبالجملة ان ذکر التصدیقات المطابقة والجازمة لیس بالذات حتی یلزم الترجیح بلا مرجح
بل بالتبع وتبعد اللتیا والتی اقول یحتمل ان یکون مراد المصنف من قوله مطابقا لما فی نفس الامر او غیر مطابق معنی اعم شاملا للتصورات والتصدیقات
ویکون قوله جازما او غیر جازم خبرا بعد خبر لیکون مختصا بالتصدیقات فح لا حاجة لنا الی اخراج اول التعمیمات ویکون کلا التعمیمین مربوطین بالمقسم
اولا وبالذات ویکون ح قول المحشی انما التعمیم الخ لغوا بل غیر صحیح لتعرض المصنف بالتعمیم بحیث یشتمل التصورات ایضا الا ان قول المص جازما او غیر
جازم لما کان مختصا بالتصدیقات بلا ریب فان التصورات لا تتصف بالجزم وغیره فحمل المحشی سابقه اعنی قوله مطابقا الخ علی انه ایضا مختص
بالتصدیقات وفهم ان المص ترک شمول التصورات وقال ما قال من التکلفات کما لا یخفی علی من هو عالم التوجیهات فتدبر قال المص اذ التعریف
ای ان العلم تحصیل لا ازالة فنقول فسر التصور بامور احدها بانه ای التصور عبارة عن حصول صورة الشیء فی العقل فیه تسامح والمراد الصورة الحاصلة
الماخوذة من الشیء عند العقل سواء کان بالذات کما فی صور الکلیات او بواسطة القوی کما فی صور الجزئیات المادیة والاظهر فی العبارة ان
یقول فسر التصور بتفسیرین احدهما حصول صورة الشیء فی العقل قوله بالتفسیر الاول ای حصول صورة الشیء فی العقل بلا اعتبار امر زائد قوله
کان الخ لانه لا خصوصیة ولا قید فیها اصلا قوله یتعلق بکل شیء لان کل شیء یمکن ان یحصل صورته الماخوذة منه فی الذهن
والمراد بالتعلق اعم من ان یکون بالوجه او بالکنه فالباری تعالی وان لا یتصور بالکنه لکنه یتصور بالوجه فتدبر قوله ویصدق
علی نفسه ونقیضه الخ والحاصل انه یصدق التصور بمعنی الصورة الحاصلة علی نفسه ونقیضه ای اللاتصور بالحمل العرضی

على جميع التقادير فان مفهوم الحيوان الناطق اذا حصل في الذهن يقال له انه صورة حاصلة وهذا الحمل عرضي لا ذاتي والا لصح الحمل اذا وجد الحيوان الناطق في الخارج لاستحالة تخلف الذات والذاتي عن الذات كك مفهوم الصورة الحاصلة ومفهوم اللاصورة الحاصلة اذا حصلا في الذهن و صارا حقيقتين من الحقائق يقال على كل واحد منهما انه صورة حاصلة فان نفس التصور ونقيضه مع صارا فردين للتصور فالتصور يصدق على نفسه بالحملين الحمل العرضي كما مر والحمل الذاتي كما يقال التصور تصور ويصدق على نقيضه بالحمل العرضي فقط وبهذا التقرير تبين ما في الحاشية المنهية لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية انتهت ثم اعلم اولا ان الحمل العرضي عبارة عن حمل غير الذات والذاتي والحمل الذاتي عكسه وثانيا ان المراد بالحمل العرضي ههنا الحمل بالمواطاة لا بالاشتقاق قوله بالتفسيرين الاخيرين في المنهية اي الصورة الحاصلة من الشيء مع اعتبار عدم الحكم والصورة الحاصلة من الشيء مع عدم اعتبار الحكم انتهت والاظهر ان يقول المحشي بالوجهين اللذين للتفسير الثاني الذي سياتي قوله يتعلق بكل شيء اي كل شيء يمكن حصول صورته في الذهن ويعتبر فيه عدم الحكم ولا يعتبر الحكم قوله ولهذا قيل القائل المحقق الدواني قوله الانجلاء اي لا منع بحسب التعلق قوله على جميع التقادير بل يصدق على بعض التقادير ولا يصدق على بعضها واشار المحشي الى صور عدم الصدق في حاشية الحاشية حيث قال وعدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور مقيدا بعدم الحكم او بعدم اعتبار الحكم ونقيضهما مع الحكم واعتباره انتهت قوله فيهما المقيد بعدم الحكم اي باعتبار عدم الحكم قوله فيهما ونقيضهما معطوف على قوله التصور المقيد فهو مضاف اليه للمفهوم قوله فيهما مع الحكم واعتباره ظرف مستقر متعلقه محذوف وهو خبر يكون وحاصله انه اذا لوحظ التصور بالتفسيرين الاخيرين يكون نقيضاهما مع الحكم او مع اعتبار الحكم فلا يصدق هو على نفسه ونقيضه لان المقيد مع احد المتنافيين كيف يصدق على المقيد بمناف آخر وتفصيل على ما اورده الفاضل الكلنبوي انا اذا تصورنا نفس مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحكم مع الحكم او مع اعتبار الحكم بانه مفهوم مركب او مقيد بشيء لم يصدق عليه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم لكونه ملحوظا باعتبار الحكم في هذه الملاحظة وكذا اذا تصورنا نقيض المفهوم المذكور يعني مفهوم قولنا لا صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم مع الحكم او مع اعتبار حكم من الاحكام لم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم لكونه مع الحكم او مع [illegible] اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحكم مع الحكم او مع اعتبار الحكم لم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم وكذا اذا تصورنا نقيض المفهوم المذكور يعني مفهوم قولنا لا صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم ولاحظناه مع الحكم واعتباره لم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم ثم اعلم ان عدم الصدق لا يختص بما ذكره المحشي فانا اذا تصورنا مفهوم الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحكم او الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحكم او نقيضهما ولم يعتبر مع ما حصل في الذهن التقييد بوجه ما اصلا فيتحقق عدم الصدق ايضا كما لا يخفى واشار المحشي الى صور الصدق بقوله وهو على تقدير اخذ التصور ونقيضه مقيدا بالقيدين انتهت قوله فيهما وهو اي الصدق قوله فيهما التصور اي بالتفسيرين الاخيرين قوله فيهما بالقيدين اي اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم والتفصيل انا اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحكم او مفهوم نقيضه واعتبرنا مع ما حصل في الذهن عدم الحكم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم وكذا اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحكم او مفهوم نقيضه قيدنا في العقل بعدم اعتبار الحكم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم فتدبر قال المص وهو اي التصور بهذا المعنى والاعتبار اي بمعنى الصورة الحاصلة مطلقا مرادف للعلم قوله اي للعلم الذي الخ اشار به الى ان اللام على العلم للعهد والمراد به مورد القسمة لا العلم بالمعنى الحاضر عند المدرك الاعم الشامل للحضوري والحصولي الحادث والقديم كليهما قال المص وثانيهما اي الامور بانه اي التصور عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط فيه تسامح والمراد الصورة الحاصلة من الشيء والاخصر بحسب العبارة وثانيهما اي ثاني التفسيرين حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو اي قولنا فقط يحتمل الوجهين احدهما اي الوجهين حصول صورة الشيء اي في العقل مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما اي الوجهين حصول صورة الشيء اي في العقل مع عدم اعتبار الحكم ولا يخفى من ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة قوله وهو اي التصور بمعنى حصول صورة الشيء في العقل فقط قوله غير محتمل كما انه يحتمل للوجهين المذكورين في المتن قوله اي حصول الخ تفسير للوجهين الآخرين قوله مع عدم اعتبار الحكم وعدمه اعلم اولا ان قوله وعدمه معطوف على قوله الحكم وثانيا ان حاصله انه لا يكون الحكم معتبرا فيه ولا عدم الحكم معتبرا فيه قوله مع عدم اعتبار عدم الحكم حاصله انه لا يكون عدم الحكم معتبرا فيه اعم من ان يكون ههنا عدم الحكم ولا يكون معتبرا او لا يكون عدم الحكم بل يكون حكم وح اعم ايضا من ان يكون الحكم فيه معتبرا ام لا وهذا الوجه اعم من الوجه

عماد الدين ١٢٦١

الاول كما لا يخفى قوله لعدم ملائمتهما الخ العائد يرجع الى الوجهين الاخيرين وهذا القول دليل لقوله غير محتمل قال في حاشية الحاشية فيه لف ونشر مرتب لتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني انتهت وتوضيحه ان التصور بمعنى حصول صورة الشيء في العقل فقط تصور ساذج مقيد بقيد فقط والوجه الاول من الوجهين الاخيرين لما ليس فيه الحكم معتبرا ولا عدم الحكم معتبرا فيكون في مرتبة الاطلاق فلا يلائم هذه المرتبة للساذجية لان الساذج يكون مقيدا بعدم الحكم والوجه الثاني لما ليس عدم الحكم فيه معتبرا فيمكن فيه ان يوجد ويعتبر معه الحكم فلزم احتمال التصور الساذج للحكم والمحتمل للشيء لا يكون مقابلا لذلك الشيء فالوجه الثاني لا يلائم مقابلية التصور الساذج للحكم فتدبر قال وهو اي التصور بهذا التفسير اراد به الوجه الثاني من الوجهين الذين يحتملهما التفسير الثاني للتصور اعم منه اي من التصور المأخوذ بالتفسير الثاني اراد به الوجه الاول من الوجهين المذكورين وعبر عنه المصنف بالثاني لكونه في المرتبة الثانية بالنسبة الى مجموع المعاني الثلث للتصور والحاصل ان الوجه الثاني من الوجهين المذكورين اعم من الوجه الاول منهما لانه اي الوجه الثاني جاز ان يكون مع الحكم بان لا يكون الحكم معتبرا فيه فيتحقق التصور بالوجه الثاني اي مع عدم اعتبار الحكم ولا يتحقق التصور بالوجه الاول فان عدم الحكم معتبر فيه فكيف يجوز ان يكون مع الحكم فتحقق الوجه الثاني بدون الوجه الاول وكلما تحقق الوجه الاول بان يعتبر عدم الحكم تحقق الوجه الثاني ايضا لانه لا يكون الحكم معتبرا ايضا فالوجه الثاني اعم من الوجه الاول واخص معطوف على قوله اعم اي التصور بالوجه الثاني من الوجهين المذكورين اخص منه اي من التصور المفسر بالتفسير الاول هو الذي في محوضة الاطلاق ومرافقة العموم الذي هو مرادف للعلم لان التفسير الاول جاز ان يكون مع اعتبار الحكم بان يتحقق في ضمن التصديق فيوجد بدون الوجه الثاني المقيد بعدم اعتبار الحكم والوجه الثاني لما اشتمل على التفسير الاول مع امر زائد فلا يوجد بدون التفسير الاول فصار الوجه الثاني اخص والتفسير الاول اعم ولعلك تتفطن من هذا عموم التفسير الاول عن الوجه الاول المقيد باعتبار عدم الحكم لعموم المطلق من المقيد ولظهوره لم يبينه المص فتدبر قوله بين ا بين المص النسبة بين الوجهين اي اللذين يحتملهما التفسير الثاني للتصور وهما اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وهذا البيان صدر من المص بقوله وهو بهذا التفسير الخ وملخص هذا البيان ان الوجه الثاني اعم من الوجه الاول لان الوجه الثاني مقيد بقيد عام والوجه الاول مقيد بقيد خاص والمقيد بالقيد الاعم اعم من المقيد بالقيد الاخص قوله والتفسيرين الحاصل انه بين المص النسبة بين التفسيرين للتصور بقوله وهو بهذا المعنى والاعتبار مرادف للعلم فان التفسير الاول لما صار مرادفا للعلم والعلم اعم من التفسير الثاني لكون التفسير الثاني قسما من العلم فيكون التفسير الاول ح ايضا اعم من التفسير الثاني ولما صار التفسير الاول اعم من التفسير الثاني صار اعم من وجهي التفسير الثاني لكمال تفصيله فتذكر قوله ويظهر منه اي يظهر من بيان النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق ايضا قال في حاشية الحاشية فيه انه لا يفهم من تبيين النسبة مفهوما النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ايضا اللهم الا ان يقال لما بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج النسبة بينهما بحسب الصدق انتهت قوله فيهما لا يفهم الخ لان النسبة بحسب الصدق ليست بنسبة العموم قوله فيهما النسبة مفهوما هي نسبة العموم قوله فيهما النسبة بحسب الصدق التي هي غير العموم قوله فيهما فكيف يصح قوله ايضا لان هذا القول يقتضي التشارك قوله فيهما علم بالالتفات الى الخارج اي بضم المقدمات الخارجية النسبة بحسب الصدق وهي المساواة فان العلم التصديقي هو العلم المكيف بالاذعان فلا يمكن فيه عدم اعتبار الحكم ولا اعتبار عدم الحكم وغير العلم التصديقي يمكن فيه كل منهما كذا صرح المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية ثم اعلم ان وجه التمريض الذي اشار اليه المحشي بقوله اللهم انه لما علم النسبة بحسب الصدق بضم المقدمات الخارجية فلا دخل فيها للنسبة بحسب المفهوم اذ لو لم يبين النسبة بحسب المفهوم ونظر الى المقدمات الخارجية لظهر النسبة بحسب الصدق ايضا فكيف يستقيم قوله ويظهر منه الخ فتدبر قال المص وفسر التصديق في كتب القوم بامور احدها بانه اي التصديق عبارة عن الحكم الاولى ان يقول احدها هو الحكم ونسب هذا التفسير اي تفسير التصديق بالحكم الى الحكماء قوله اعلم ان الحكم الخ لما قال المص ان التصديق عبارة عن الحكم عند الحكماء فلا بد من بيان معاني الحكم واطلاقاته حتى يتضح الامر حق الاتضاح فقال اعلم الخ وتوضيحه ان الحكم بحسب اصطلاح اهل الميزان دون اهل اللغة ودون اهل الاصول يطلق على معان اربعة بالشيوع الاول ما هو جزء اخير للقضية وهو النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في السالبة والمتاخرون القائلون بكون اجزاء القضية اربعة بازدياد النسبة التقييدية يعبرون عن هذا الجزء الاخير بوقوع النسبة التقييدية او لا وقوعها والثاني المحمول اي المحكوم به في الموجبة او السالبة والثالث نفس القضية من حيث انها مشتملة على نفس النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية التي هي ربط احد المعنيين اي المحمول بالاخير اي الموضوع او سلب الربط والرابع ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها

اي الادراك الاذعاني بان النسبة التامة الخبرية واقعة او ليست بواقعة وهذا الادراك الاذعاني هو التصديق على مذهب البعض وهم الحكماء ثم اعلم انه
قد اختلف في ان هذه الاطلاقات الاربع عند اهل الميزان على سبيل الاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز فذهب المحققون الى ان تلك الاطلاقات
بالاشتراك اللفظي وقد توهم الفاضل السيالكوتي ان تلك الاطلاقات على سبيل الحقيقة والمجاز بان اطلاقه على القضية مجاز وعلى المعاني الثلثة الباقية
حقيقة واستدل بان الاشتراك مرجوح من الحقيقة والمجاز لانه من المقرر ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك حمل على الحقيقة والمجاز ولا يخفى عليك ان
هذا المقرر اذا تيقن كون احد المعاني بالحقيقة ويكون الاشتباه في الباقي ام اللفظ مستعمل فيه بالاشتراك والمجاز فيحمل على المجاز واما اذا كان كل المعاني سوية
في الاستعمال والشيوع فلا دخل ح لذلك المقرر وما قال القاضي السنديلي [illegible] من ان المحشي اشار بالحيثية في قوله والثالث القضية من
حيث الخ الى ان اطلاق الحكم على القضية مجاز من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل فان الرابط هو وقوع النسبة او لا وقوعها كما صرح به شارح
الشمسية مدفوع بانه يحتمل ان يكون الحيثية تعليلية فيكون هذه الحيثية علة لكون لفظ الحكم موضوعا في اصطلاح اهل الميزان بمقابلة القضية فالحق
هو الاشتراك اللفظي فتامل واما عند الاصوليين فالحكم قد يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال العباد اقتضاء وتخييرا وقد يطلق
على ما هو اثر لذلك الخطاب هو الوجوب والحرمة والكراهة والاباحة والتفصيل في كتبهم قال المص وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه اي الحكم عبارة
عن انتساب امر الى امر آخر اي مغاير للامر الاول مغايرة بالذات كما في الانسان ضاحك او بالاعتبار كما في الانسان انسان فان
الاول مدرك اولا والثاني مدرك ثانيا وهذا التغاير كاف للاسناد والانتساب ايجابا وهو ايقاع النسبة او سلبا وهو انتزاع النسبة
ولا يخفى عليك ان ايراد هذا التفسير للحكم ههنا غير مناسب لان الانتساب فعل فيكون الحكم المفسر به ايضا فعلا والتصديق ليس كذلك لانه علم اما كيفية
على المذهب المنصور كما سيجيء او انفعال او اضافة وعلى كل تقدير ليس فعلا فكيف يصح تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق بالانتساب
اللهم الا ان يقال ان المراد بالانتساب الاذعان فيكون ح هذا التفسير مناسبا فتامل قوله الحكم انما هو الخ يعني ان التفسير الاول للحكم وهو
انتساب امر الى آخر ايجابا او سلبا معنى حقيقي للحكم والتفسيران الاخيران اعني نفس النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية والادراك
الاذعاني لها معنيان مجازيان للحكم واعترض عليه بحر العلوم ره بان كون الحكم بالتفسير الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخيرين على
المجاز ممنوع بل التفسيران الاخيران شائعان في استعمال اهل الميزان والشيوع من علامات الحقيقة على انه قد صرح في كتب البعض بان التفسير
الاول للحكم خطاء واجاب بعضهم بان كون التفسير الاول على الحقيقة والتفسيرين الاخيرين على المجاز كما حكم به المحشي انما هو على اعتبار وضع اللغة
دون اصطلاح اهل الميزان وفيه مجال لطلب تصحيح النقل فان في الصراح حكم بالضم فرمودن يقال حكم عليه وحكم كردن ميان كسى قوله تعالى يحكم
بينهم يوم القيامة ودانش وحكمت انتهى ملخصا وفي تاج المصادر للشيخ ابي جعفر احمد بن علي البيهقي الحكم حكم كردن يقال حكم له وعليه بكذا انتهى قوله ثم
لا يخفى الخ هذا ايراد على الحصر المستفاد بحسب الظاهر من كلام المص وفسر الحكم بثلث تفسيرات حاصله ان الاذعان وقبول النفس للنسبة ايضا من تفسيرات
الحكم فيكون الحكم من مقولة الانفعال فلا يصح الحصر قال بعض الاعاظم لا يذهب عليك ان المراد بالانتساب الاذعان للنسبة فلا يرد ما اورده المحشي ره
وزيفه الفاضل السيالكوتي بانه اذا اريد من الانتساب الاذعان فيكون التفسير الثالث عين التفسير الاول لان المراد من التفسير الثالث الاذعان
ولو اريد به مطلق التعقل لم يقع تفسير التصديق وانت لا يذهب عليك انه اذا اريد من الانتساب الاذعان فلا يكون التفسير الثالث عين
التفسير الاول فان الحكم على التفسير الاول يكون من مقولة الفعل وعلى التفسير الثالث يكون من مقولة الكيف فتامل قوله عليه اي على كون القبول
من تفسيرات الحكم قوله ما قاله اي المص في شرح المطالع حيث قال الحكم والايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس
ههنا تاثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة انتهى قال المص وثانيها اي الامور بانه اي الحكم عبارة عن نفس النسبة التامة الخبرية
الموجبة او السالبة لا عن الانتساب الاولى ان يقول بانه نفس النسبة لا الانتساب قوله ايراد هذا التفسير الخ ايراد على المص وتوضيحه ان ايراد
تفسير الحكم بنفس النسبة في هذا المقام اي في مقام تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق غير مناسب لان الحكم بمعنى النسبة جزء القضية
فهو في مرتبة المعلوم وليس الكلام فيه انما الكلام في الحكم بمعنى التصديق الذي هو العلم كما يشهد به قول المص وفسر التصديق الخ فارادة الاذعان
بنفس النسبة بعيد جدا قال المص لان الانتساب فعل والعلم انفعال فلو فسر الحكم الذي هو تفسير للتصديق الذي هو العلم من مقولة الانفعال بالانتساب
الذي هو من مقولة الفعل للزم ان يكون ما هو الانفعال فعلا فكيف يجوز تفسيره بالانتساب قوله لا يخفى ما فيه فافهم فيه ايماء الى ان قول المص ره وما قال المحشي

في حاشية الحاشية لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد بالنسبة هي من حيث انها موجودة في الذهن لا شك
انها ح تصير علما وانفعالا وبهذه العناية لا يتوجه ما اورد في الحاشية الاولى ان ايراد هذا التفسير غير مناسب انتهت قوله فيهما ايضا ليست الخ يعني
انه كما ان الانتساب فعل وليس بانفعال ولذا لا يجوز تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق الذي هو علم وانفعال بالانتساب كذلك نقول ان النسبة
ليست بانفعال بل هي اضافة فكيف يجوز ايضا تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق الذي هو علم ومن مقولة الانفعال بالنسبة فما وجه
العدول عن تفسير الحكم بالانتساب الى تفسيره بالنسبة قوله فيهما اللهم الا ان يقال الخ هذا جواب حاصله ان المراد بالنسبة ليست هي من حيث
هي هي حتى يقال انها ليست من الانفعال بل اضافة بل المراد بالنسبة النسبة من حيث انها موجودة في الذهن اي قائمة به ومكتنفة بالعوارض
الذهنية وصارت علما بالنسبة وادراكا اذعانيا لها ولا شك ان النسبة ح تصير علما وانفعالا الا ان من المقررات ان الفرق بين العلم والمعلوم
بالاكتناف بالعوارض الذهنية وعدمه فيجوز ح تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق بالنسبة ثم اعلم انه اشار المحشي الى ضعف هذا الجواب بقوله
اللهم ويضعف فيه بوجهين الاول انه لما اريد بالنسبة الادراك الاذعاني للنسبة فح يكون هذا التفسير الثاني عين التفسير الثالث وهو تعقل ان
ان النسبة واقعة اوليست بواقعة والثاني ان الحكم بمعنى نفس النسبة لا يلاحظ فيه حيثية كون النسبة موجودة في الذهن وقائمة به وتفسير
النسبة ليست من الانفعال فكيف يجوز تفسير الحكم بها كما لا يخفى فتامل قوله فيهما تصير علما وانفعالا فان قلت العلم من مقولة الكيف على ما هو
المحقق عند المحشي ح فكيف يجوز ههنا كون العلم من مقولة الانفعال قلت هذا ليس بيانا لما هو المحقق عنده فان ما هو تحقيقه سيجي بل هذا جدل مع
المصنف لما وقع في كلامه والعلم انفعال فتابعه المحشي ايضا فلا حاجة الى صرف قول المحشي عن الظاهر كما صرفه القاضي السنديلي فقال معناه
حاصلا بعد الانفعال فتامل قوله فيهما وبهذه العناية اي بهذا القصد والارادة بالنسبة قوله فيهما لا يتوجه ما اورد الخ ووجه عدم التوجه انه
لما كان المراد بالنسبة الادراك الاذعاني للنسبة لا نفس النسبة والنسبة بهذا المعنى ليس جزء القضية بل هو تصديق فصار ايراد هذا التفسير في مقام
تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق مناسبا قوله المذهب المنصور اي ما نصره وعلله بالتنبيه البراهين عند الجمهور قوله انه من مقولة الكيف لان
العلم عبارة اما عن قبول النفس وانتقاشها للصورة فصار العلم ح من مقولة الانفعال وهو كما ترى اذ لا مرية في ان الانكشاف يحصل بمجرد
الصورة لا دخل فيه لما هو من لوازم الصورة كالقبول والانتقاش وغيرهما واما عن حصول الصورة فصار العلم ح من مقولة الاضافة وهو
هو ايضا باطل لان العلم انما هو منشاء الانكشاف والاضافة نسبة والنسبة لا تحصل الا بعد الانتزاع لكونها من الامور الانتزاعية والانكشاف
يحصل بمجرد الصورة كما يشهد به الوجدان ولا يفتقر الى انتزاع شيء من الاشياء الا ترى ان الضوء مترتب في الخارج على الشمس لا على
طلوعها وارتفاعها وغيرهما من النسب والاضافات واللوازم بالعرض فكذلك الانكشاف يترتب على الصورة بالذات وعلى تنورها وقيامها
بالنفس وحصولها وقبولها وغيرها من الامور المقارنة للصورة بالتبع فالعبرة لما يترتب عليه بالذات واما عن الصورة الحاصلة كما هو المشهور
بين الجمهور والصورة لما وجدت وقامت بالذهن صارت موجودة في الموضوع الذي هو الذهن فصارت عرضا ولما كانت غير قابلة للقسمة
والنسبة فصارت كيفا كالكيفيات الخارجية القائمة بالاجسام فيكون العلم ح من مقولة الكيف وهو المطلوب واما عن الحالة الادراكية الحاصلة
بعد حصول الصورة كما هو التحقيق عند المحشي وغيره من المحققين وهي من مقولة الكيف فصار العلم ح ايضا من مقولة الكيف فتامل قوله ولعله
اراد الخ دفع دخل تقريره ان العلم لما صار من مقولة الكيف على المذهب المنصور فما توجيه ما قال المصنف والعلم انفعال حاصل الدفع ان المصنف
لعله اراد بقوله والعلم انفعال ان العلم الذي هو من مقولة الكيف يحصل بالانفعال وهو قبول النفس للصورة لانه ما لم يقبل النفس تلك الصورة
لم يحصل الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية التي هو العلم وما اراد المصنف ما هو المتبادر من ان العلم من مقولة الانفعال ولا منافاة في
ان يكون شيء داخلا تحت مقولة الكيف وحاصلا بالانفعال فلا يخالف مذهب المصنف المذهب المنصور قوله اعلم ان ههنا اي في مقام
كون العلم عرضا من مقولة الكيف قوله اشكالا مداره على ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وحصول الاشياء بانفسها والغرض منه
ابطال عرضية العلم فقط قوله لقائل ان يقول الخ اعلم اولا ان المحل على قسمين المادة والموضوع فالمادة محل يكون في وجوده مفتقرا
الى الحال كالهيولى فانها مادة للصورة الجسمية ومفتقرة في وجودها الى الصورة الجسمية والموضوع عبارة عن المحل الذي لا يكون في تحققه
محتاجا الى الحال كالجسم فانه محل بالنسبة الى السواد والبياض وثانيا ان توضيح الاعتراض ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة المكتسبة في الذهن

عن المواد والتشخصات التي امتنع حصولها في الذهن ولما كان لنا قدرة علم الجواهر والاعراض فتلك الصورة تكون صور جواهر واعراض فان كانت
صور الاعراض اعراضا بناء على اتحاد العلم مع المعلوم وحصول الاشياء بانفسها فصور الجواهر كيف تكون في الذهن اعراضا بل تكون جواهر
فان ما هو جوهر في الخارج ليس هو جوهرا بالنسبة الى التشخصات الخارجية حتى يقال ان تلك التشخصات لما زالت في الذهن فصار ما هو جوهر
في الخارج عرضا في الذهن بل ما هو جوهر في الخارج جوهر بالنظر الى نفس ذاته وباللحاظ الى ذات حقيقته وذات الشيء وحقيقته لا تنفك عنه
فماهية الجوهر لا تكون في موضوع اذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويكون ماهية الجوهر محفوظة في انحاء الوجودات لا يكون تبدل ولا تغير في تلك
الذات لان قلب الماهية من الممتنعات فيكون صورة الجوهر جوهرا في الذهن قطعا ويصدق عليها حين كونها موجودة في الذهن تعريف
العرض فان تلك الصورة وجدت وقامت في الذهن والذهن موضوع اذ الذهن لا يحتاج في الوجود الى تلك الصورة كما هو الظاهر وليس
العرض الا ما هو الموجود في الموضوع فلزم كون الشيء الواحد اعني صورة الجوهر جوهرا وعرضا مع ان الجوهر والعرض متباينان فهل هذا الا اجتماع
المتنافيين قوله فنقول الخ جواب للايراد بمنع التنافي بين الجوهر والعرض وتوضيحه ان الجوهر ليس عبارة عن الموجود في العقل لا في موضوع
ولا عن الموجود بالفعل لا في موضوع ولا عن الموجود مطلقا سواء كان في الذهن او في الخارج لا في موضوع بل الجوهر عبارة عن شيء يكون وجوده
الخارجي لا في موضوع وان كان ذلك الشيء بالفعل موجودا في موضوع اولا والعرض عبارة عن شيء يكون موجودا في الموضوع بالفعل سواء كان وجوده في
الاذهان او في الاعيان ولا تنافي بين هذين المعنيين في الذهن فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع وهو
الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان تلك الماهية اذا وجدت في الخارج لكانت لا في موضوع وبالجملة التنافي بين
الجوهر والعرض ليس الا في الخارج فان ما هو جوهر في الخارج موجود لا في موضوع لا يكون في الخارج موجودا في موضوع حتى يكون عرضا واما في
الذهن فلا مانع من صدقهما على شيء فان المعقول جوهر وعرض كما فصل فان قيل ان العقل ايضا من الاعيان والصورة المعقولة موجودة
فيه فلا يصدق عليها انها موجودة في الاعيان لا في موضوع قلت قال الشيخ في الشفاء المراد ههنا بالاعيان الاعيان التي اذا حصلت فيها
الجواهر صدرت عنها افاعيلها وظهرت منها احكامها وبالجملة المراد بالعين الخارج عن المشاعر والعقل لما كان مشعرا فليس بعين بهذا
المعنى قوله بهذه الصفة اي لا في موضوع قوله فليس ذلك اي وجوده في العقل بهذه الصفة فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان و مقتضى
التقابل التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان فكيف يقال يصدق العرض على الجوهر قلت الاتحاد على نحوين ذاتي
وعرضي والاتحاد الذاتي لا يكون بين المتباينين واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الحقيقة يعرض احدها للآخر فيكون بينهما
اتحاد عرضي بحسب العروض كالعدد فانه مباين بحقيقة الانسان وعارض له ايضا كذلك الجوهر والعرض متنافيان بحسب الحقيقة وعرض احدهما اي
العرض للآخر اعني الجوهر فلا باس به فحال الجوهر كحال المقناطيس فان من شانه ان يجذب الحديد اذا صادفه الحديد فاذا كان المقناطيس
في كف انسان ولم يصادفه الحديد لا يزول عن المقناطيس هذه الخاصية اذ يصدق عليه انه متصف بانه اذا صادفه الحديد يجذبه وان
كان المقناطيس لا يجذب الحديد حين كونه في داخل الكف فتعرف قوله لا يخفى الخ ايراد على جواب الشيخ والغرض منه اثبات المقدمة الممنوعة
وهو المنافاة بين الجوهر والعرض تقريره انه لو لم يتحقق المنافاة بين الجوهر والعرض بل يصدق العرض على الصورة الجوهرية كما اعترفتم
به لاختل حصر العرض في المقولات التسع لانه لا يصدق مقولة من تلك المقولات على تلك الصورة الجوهرية لكون الصورة الجوهرية
من مقولة الجوهر والمقولات اجناس عالية متباينة بالذات لا يصدق احدها على ما يصدق عليه الاخرى والا لزم ان يكون لشيء واحد جنسان
في مرتبة واحدة مع ان تعريف العرض صادق على تلك الصورة الجوهرية على ما قلتم فقد وجد مصداق للعرض لا يكون داخلا تحت مقولة
من مقولات العرض فوجد العرض في غير المقولات التسع فلا ينحصر العرض فيها وهو المطلوب قوله لان المقولات اجناس الخ اعلم اولا ان
المقول هو المحمول والجنس العالي لما كان يحمل على جميع الانواع والاشخاص المندرجة تحته فسمي بالمقولة والتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية وثانيا ان المقولات عشر وكل ممكن مركب خرج او يخرج من القوة الى الفعل في عالم الوجود لا يخرج من ان يكون مقولة من
تلك المقولات جنسا عاليا له وثالثا ان الاول من تلك المقولات مفهوم الجوهر فانه جنس عال للانواع والاشخاص المندرجة تحته واما
مفهوم العرض فبناء على ما تقرر عندهم عرض عام لجميع الانواع والاشخاص المندرجة تحته فاندرج تحت مفهوم العرض تسع مقولات وهو انحصر فيها بحسب الاستقراء الا و

مقولة الكم وهو الذي يقبل التجزي لذاته كالعدد والخط والزمان والثانية منها الكيف وهو عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة والثالثة منها الاين وهو حالة للشيء تحصل بسبب حصوله في المكان والرابعة منها المتى وهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان والخامسة منها الاضافة وهي نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى والسادسة منها الجدة وهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة بسبب التعمم والسابعة منها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبتها الى الامور الخارجية والثامنة منها الفعل وهو التاثير في الغير والتاسعة منها الانفعال وهو التاثر من الغير وتفصيل المطلب من المطولات

قوله اللهم الا ان يكون الخ جواب للايراد حاصله ان مراد القوم بحصر العرض في المقولات التسع حصر الاعراض الموجودة في الخارج لا حصر مطلق العرض اعم من ان يكون خارجيا او ذهنيا والصورة الماخوذة من الجوهر الحاصلة في الذهن عرض ذهني فلا يكون هذه الصورة داخلة تحت مقولة من المقولات التسع التي هي من اقسام العرض الخارجي فلا يخل كون هذه الصورة الجوهرية عرضا انحصار العرض الخارجي في المقولات التسع قال في حاشية الحاشية المعلقة على قوله اللهم الخ رادا على الجواب المصدر بقوله اللهم الخ اشارة الى ان هذا الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست موجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود فيما ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي [illegible] والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها لما سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها متصفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اي المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام ياتي بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء به انتهت قوله فيها ان الاضافة وغيرها الخ اعلم اولا ان المقولات النسبية هي المقولات التي تعرض للشيء بسبب نسبته الى غيره والاضافة عبارة عن نفس النسبة وما عدا الجوهر والكيف والكم كل المقولات حاصلة بسبب نسبة الشيء الى غيره فكلها من الفعل والانفعال والوضع والاين والمتى وغيرها مقولات نسبية وثانيا ان حاصله ان الاضافة اي النسبة وكذا ما يحصل بسبب النسبة ليست موجودة في الخارج بل انما هي من الامور الذهنية فلو كانت المقولات التسع اقساما للاعراض الموجودة في الخارج لزم ان يكون مقولة الاضافة وغيرها من المقولات النسبية خارجة عن المقولات واللازم باطل فانهم عدوها من المقولات فالملزوم مثله وفيه ان المراد بالاعراض الموجودة في الخارج اعراض اذا وجدت في الخارج لكانت في موضوع لا نقض بالاضافة وغيرها من الاعراض النسبية لانها لو وجدت في الخارج لكانت في موضوع البتة بخلاف الصورة الماخوذة من الجوهر الحاصلة في الذهن فانها على تقدير وجودها الخارجي لا تكون عرضا بل تكون جوهرا فالجواب المصدر بقوله اللهم الخ تام وقال احسن المحققين معنى حصر العرض الموجود في الخارج في المقولات التسع ان العرض الموجود في الخارج لا يوجد خارجا عن هذه المقولات التسع وان لم يوجد في كلها لعدم وجود بعض هذه المقولات في الخارج فح لا يرد عليه ما اورده المحشي اقول لما كان العرض الموجود في الخارج منقسما الى المقولات التسع فصارت هذه المقولات اقساما له لا جرم يصدق المقسم على جميع اقسامه فيصدق على جميع المقولات التسع انها موجودة في الخارج فتدبر قوله فيها والصواب في الجواب اي عن الايراد المصدر بقوله لا يخفى عليك الخ قوله فيها مرادهم اي مراد القوم بحصر الاعراض في المقولات قوله فيها الموجودة في نفس الامر سواء كانت في الخارج او في الذهن لكن لا تكون من الاعتباريات المحضة اعلم ان الوجود النفس الامري يطلق على معنيين الاول موجودية الشيء في حد ذاته فالامر كناية عن الشيء سواء كان هذه الموجودية باختراع العقل ولا وهو بهذا المعنى اعم مطلقا من الوجود الذهني اذ كلما هو موجود في الذهن باختراعه او بدونه موجود في نفسه وليس بالعكس لتحقق الوجود الخارجي وبهذا المعنى يقال ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر لان كل مفهوم اما في الذهن باختراع او لا باختراع او في الخارج واياما كان يكون في نفس الامر والثاني موجودية الشيء في حد ذاته اي مع قطع النظر عن اختراع الذهن وتعمله فالنسبة بين الذهن ونفس الامر بهذا المعنى عموم من وجه لان المخترعات الذهنية موجودة في الذهن وليس لها وجود مع قطع النظر عن الاختراع وعليك باستخراج المواد الاخر والمراد ههنا نفس الامر بالمعنى الثاني قوله فيها والموجود فيما ههنا اي الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمل الذهن اذا وجد شيء في الذهن امران

قوله فيها الحقيقة العلمية اي الحالة الادراكية التي هي منشاء الانكشاف حقيقة في العلم الحصولي تحصل في الذهن عقيب حصول الصورة في الذهن فما توهم الفاضل الخيرابادي من ان المراد بالحقيقة العلمية الصورة المكتنفة بالعوارض بان يكون التقييد والقيد كلاهما خارجين وانما يكون التقييد في اللحاظ لعله سهو عن مذهب المحشي فان الحقيقة العلمية عنده على مذهب المحقق هي الحالة الادراكية لا الصورة المذكورة و لا جرم يكون المراد بالحقيقة العلمية ههنا الحالة الادراكية لا حالة المحشي رح الاطلاع على هذا الجواب على كلام ياتي بعد ذلك الكلام الآتي تحقيق في الحالة الادراكية قوله فيها من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن اكتناف تلك الحقيقة بالعوارض وهذه مرتبة المعلوم قوله فيها الاولى من مقولة الكيف فتلك الحالة مندرجة تحت العرض وليست بمتحدة مع المعلوم حتى يلزم الاستحالة المذكورة قوله فيها كما ستنكشف عنك غطاؤه من ان الحقيقة الحاصلة في الذهن تابعة لما هي صورة فان كان جوهرا كانت هذه الحقيقة ايضا جوهرا وان كان كيفا كانت هذه الحقيقة ايضا كيفا بناء على حصول الاشياء بانفسها وانحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات قوله فيها بان يكون التقييد اي انتساب الحقيقة الى العوارض قوله فيها داخلا اي في المعنون والحقيقة قوله فيها والقيد اي العوارض الذهنية قوله فيها كل منهما داخلا اي في الحقيقة والمعنون قوله فيها من العارض اي الذهني قوله فيها والمعروض اي حقيقة المعلوم الحاصلة في الذهن قوله فيها فلا شك انها الخ اي الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية على احد الطريقين السابقين من الاعتبارات الذهنية ليس لها وجود في نفس الامر لان التقييد امر اعتباري غير مستقل كما هو الظاهر والمركب من الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري اذ اعتبارية الجزء وعدم كون الجزء في نفس الامر يستلزم اعتبارية الكل وعدم كون الكل في نفس الامر فلا يكون للكل وجود في نفس الامر اي مع قطع النظر عن الاعتبار وكونه عرضا لا ينافي حصر العرض في المقولات التسع لان العرض المنحصر في المقولات التسع هو العرض الموجود في نفس الامر مع قطع عن اعتبار الذهن ولعله ولقائل ان يقول ان الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد فقط او مع القيد داخلا في المعنون من الاعتباريات الذهنية دون الموجودات الخارجية بلا مرية الا ان الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا في العنوان واللحاظ فقط دون المعنون كما هو شان مرتبة العلم ليست من الاعتباريات بل من الموجودات النفس الامرية لعدم كون جزء من اجزائها اعتباريا وغرض الشيخ الرئيس بعرضية الصورة الجوهرية عرضية الصورة بهذا المعنى الاخير ولا يصدق على الصورة بهذا الطريق الا خبر مقولة من المقولات التسع فلا يتم الانحصار في المقولات فرجع الاشكال قهقرى قوله فيها ولما كان الاطلاع الخ دفع لما يقال من ان هذا الجواب لما كان صوابا فلم ذكر المحشي المحقق الجواب الغير الصواب بقوله اللهم الخ قوله فيها على كلام ياتي بعد ذلك وهو تحقيق الحالة الادراكية قوله فيها وهذا اي بقوله اللهم قوله فيها اورده الخ مبتدء والخبر قوله دفع هذا الايراد يرد على المحشي وحاصل الايراد ان حصر العرض في المقولات التسع على تقدير ارادة العرض الخارجي مختل ايضا فان الوحدة والنقطة عرضان موجودان خارجيان مع انهما ليسا مندرجين تحت شيء من المقولات التسع فالحصر ممنوع قوله ليست من الموجودات الخارجية بل هو امر انتزاعي اعتباري فتكون خارجة من المقسم فعدم دخولها في الاقسام لا يضر الانحصار قوله قال النقطة الخ حاصله ان النقطة كيفية في الخط من الكيفيات العارضة للكميات وبيانه ان النقطة مثل التربيع فكما ان التربيع عارض للكم اي المربع وموجود في الخارج بوجود المربع كذلك النقطة فانها حالة وكيفية عارضة للخط المتناهي الموجود في الخارج من حيث انه متناه فالنقطة ايضا موجودة في الخارج بوجود الخط وكيف فلا اشكال للايراد فان قلت النقطة بسيطة فكيف تندرج تحت مقولة الكيف والا لكانت مركبة من الجنس والفصل قلت بساطة النقطة انما هي في الخارج لا في الذهن بمعنى انه ليس لها اجزاء خارجية لا ان لا تكون ذهنية ايضا اللهم الا ان يقال بالاستلزام بين التركيب الذهني والخارجي فتدبر ثم اعلم ان البعض اخرجوا الوحدة والنقطة عن الكيف بازدياد قيد اللاقسمة في تعريفه حيث قالوا ان الكيف عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي القسمة واللاقسمة بالذات ولا حاجة للمحشي المحقق الى ازدياد قيد اللاقسمة في تعريفه لاخراج الوحدة فان الوحدة ليست داخلة في المقسم حتى تخرج من الكيف واما النقطة فهي داخلة في الكيف فلا ضرورة في اخراجها عن الكيف بل الاخراج مضر فقيد اللاقسمة على راي المحشي المحقق لغو بل مضر وقال بعض المحققين ان الوحدة ليست بعرض اذ العرض هو الموجود في الموضوع ومن خواص العرض ان تقوم وجود محله وجود حاله والوحدة ليست كذلك فيه انا لا نجد فرقا بين الوحدة وسائر الاعراض نعم لو كان الوحدة عين الواحد لتم ما قال وليس كذلك بعد التتبع والتأمل اقول ان هذا الجواب

المولوی فضل کریم ... مولانا محمد حسن ۱۲۶۷

بادخال النقطة في الكيف بعد تسليم وجودها في الخارج والاينبغي ان يقال ان النقطة ايضا غير موجودة في الخارج انما هي نهاية وطرف للخط فتامل قوله ثم ههنا اي في مقام كون العلم عرضا ومن مقولة الكيف قوله اشكال آخر مداره على مقدمات تلقاها المحققون بالقبول وهي ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وان الماهية محفوظة في نحوي الوجود الذهني والخارجي وان حصول الاشياء بانفسها وان العلم من مقولة الكيف وان المقولات متباينة بالذات وان الشيء الواحد لايندرج تحت مقولتين قوله وهو ان الخ توضيحه انا اذا تصورنا الماهية الجوهرية فصارت الصورة الحاصلة المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا ماهية جوهرية بناء على المقدمات الثلث المذكورة اولا وهذه الصورة هي العلم والعلم على المذهب المنصور مندرج تحت مقولة الكيف فصار الشيء الواحد اي هذه الصورة مندرجة تحت مقولة الجوهر ومقولة الكيف مع ان المقولات متباينة لايصدق مقولتان على شيء واحد اذ المقولات اجناس عالية فلا يمكن اندراج ماهو داخل تحت واحدة منها تحت الآخر والا يلزم ان يكون لشيء واحد جنسان عاليان في مرتبة واحدة وهذا من المستحيلات ومن ههنا قد دريت ان ملخص هذا الاشكال كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا وملخص الاشكال السابق كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا ثم اعلم انه يجب علينا التنبيه على امرين الاول ان هذا الاشكال لايختص بمن يقول بكون العلم من مقولة الكيف بل لو قيل بكون العلم من مقولة الاضافة او من مقولة الانفعال وسلم المقدمات المذكورة يتوجه هذا النقض ايضا والثاني انه لقائل ان يقول ان صدق المقولتين على شيء واحد بالذات من المستحيلات واما صدق احدهما بالذات وصدق الاخرى بالعرض وصدقهما بالعرض على شيء واحد فليس بمحال ولم لايجوز ان يكون الصورة الحاصلة في العقل مصداقا للكيف بالعرض وللجوهر بالذات فلا استحالة فان اختلج في صدرك ان المقولات اجناس عالية على ماهو مذهبهم فكيف تصدق على شيء بالعرض ازيح بان معنى كون المقولات اجناسا عالية انها اجناس بالنسبة الى ما تصدق هي عليه صدقا ذاتيا لا ان المقولات اجناس بالنسبة الى كل ما تصدق هي عليه الاترى ان التركيب الحقيقي من الجوهر والعرض لما كان ممتنعا بين المشائين فقالوا ان فصول الجواهر جواهر ولامرية في ان صدق الجواهر على فصول الجواهر صدق عرضي وليس الجوهر ذاتيا لفصول الجواهر والا لكان الجوهر جنسا لها ولابد لكل جنس من فصل فننقل الكلام فيه فيؤدي الى التسلسل المستحيل كما صرح به الشيخ في الهيات الشفاء قوله وقد اجاب عن الاشكالين اي كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا وكونه جوهرا وكيفا قوله بعض المتاخرين اي العلامة علي القوشجي اجاب في شرحه على التجريد قوله بالفرق بين الخ حاصله منع الاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات وتوضيحه انا اذا علمنا الشيء الجوهري ففي الذهن امران الحاصل فيه والقائم به فالحاصل في الذهن هو الماهية الجوهرية مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن يلتفت الذهن اليها وقد وجدت في الذهن لا كوجود الصفات في موصوفاتها بل كوجود الشيء في مكانه وزمانه وحصول الصورة في المرآة من دون الحلول وهذا متحد مع العين الخارجي في الجوهرية والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض الذهنية عرض وكيف وعلم وصفة قائمة بالذهن ينكشف به المعلوم وهو مغاير للعين الخارجي في الماهية وموجود في الخارج لا في الذهن اذ الصفات الانضمامية لابد ان تكون موجودة في ظروف موصوفاتها وموصوف العلم هو الذهن ولامرية في وجوده في الخارج والا يلزم ان يكون للذهن ذهن وهكذا فكذا صفته ايضا تكون موجودة في الخارج فالجوهر شيء آخر والعرض والكيف شيء آخر فلا يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا وجوهرا وكيفا هذا تفصيل ما قال العلامة القوشجي بعد قيل وقال وعلى تحقيقنا هذا القول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فمع يقوم في الذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخص بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي ومعلوم وجوهر انتهى لايقال ان حصول الشيء في الذهن لايتصور الا بكونه حالا فيه لانا نقول ان لفظة في تدل على تعلقات مختلفة تطلق على تعلق الجزء في الكل وعلى تعلق الاتصاف يقال الانسان في الكتابة وعلى الاحاطة يقال الجسم في المكان وعلى الحلول يقال الحمرة في الجسم ولما كان وجود الصورة في الذهن آلة لحصول منشاء الانكشاف فيه فلا بعد ان يقال بهذه العلاقة ان الصورة حاصلة في الذهن كما يطلق لفظ الاحاطة ويقال الذهن محيط بالاشياء اي مدرك لها فان قلت انه على تحقيق هذا المحقق قد منع المقدمة المسلمة عند الجمهور وهو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فهل لها وجه صحة قلت قد يطلق العلم على الامر الحاصل في الذهن على التسامح كما ان المعلوم يطلق على ما هو في الخارج مسامحة فقالوا ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وهذه مسامحة قوله وحاصله الخ الغرض منه رد جواب العلامة القوشجي بانه مستلزم للجمع بين المذهبين وهما

وهذا [illegible] يخالف [illegible]

حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها تقريره ان جواب العلامة القوشجي مسلم بحسب النظر واما التامل الصادق والنظر الدقيق فيه فيحكم بان القائم الخ قال الشريف الامجد رح فيه ان الشيخ عنداربابه هو الموجود الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشاكل له في الصفات ولم يقل العلامة بذلك فان الموجود الذهني عنده عين المعلوم والكيفية النفسانية التي هي العلم حقيقة موجودة عينا وليست بمشابهة للمعلوم فلا تكون شبحا له كما ان الحالة الادراكية التي قال بها المحشي رح ليست شبحا للمعلوم انتهى على انا نقول ان من يقول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن يقول بحلول الصورة في الذهن والعلامة القوشجي انكر حلول الصورة بل هو انما اعترف بحصول الصورة في الذهن من دون حلول فكيف يلزم الجمع بين المذهبين قال المحشي المحقق في حاشية الحاشية لاشك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورته مطابقة للمعلوم فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه والثاني بط والا يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقائم بالذهن شبح للمعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته واما تسمية احدهما بالقائم والآخر بالحاصل فليس بمفيد انتهت قوله فيها يجب ان يكون الخ لوجوب مطابقة العلم للمعلوم قوله فيها فاما ان تكون الخ وجه الحصر بين الشقين ان مطابقة العلم للمعلوم لا تكون الا بان يكون العلم متحدا مع المعلوم في الماهية ويكون العلم خارجا عن المعلوم عارضا له فيكون العلم مع غير المعلوم في الماهية وشبحا له ومثالا له ومبدأ لانكشاف المعلوم قوله فيها والا يعود الاشكال الخ اي وان كان القائم بالذهن متحدا مع المعلوم في الماهية فيعود الاشكال فهو قري لان ذلك القائم بالذهن عرض حيث باقرار العلامة القوشجي وباتحاده مع المعلوم يكون جوهرا ايضا فلزم كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا وجوهرا وكيفا قوله فيها الى السفسطة اي الحكمة الباطلة المزخرفة المموهة قوله فيها لثبوته الخ دليل لقوله ويرجع وحاصله ان الاتحاد ثابت في الحاصل في الذهن فلو كان القائم متحدا مع المعلوم ومطابق له فكذلك الحاصل في الذهن فالقول بان القائم بالذهن علم لا الحاصل في الذهن ليس ترجيحا من غير مرجح فتدبر قوله فيها فليس بمفيد اي في دفع المحذور لان مدار الاشكال على اتحاد القائم بالمعلوم في الحقيقة والجمع بين المذهبين على تغاير القائم للمعلوم في الحقيقة فتسمية القائم والحاصل باسميهما لا دخل له في دفع المحذور بل هو على مجرد الاصطلاح ولا ضير في ان يسمى ما هو حاصل بالقائم فيسمى ما هو بالقائم حاصلا وليس المراد ان تغاير القائم والحاصل لا يفيد اصلا حتى يرد انه مفيد للتفصي عن الشكوك الواردة من قبل المتكلمين على الحكماء القائلين بحصول الصورة في الذهن بنفسها بانه لو حصلت الاشياء في الذهن بانفسها لزم من قيام السواد بالذهن ان يكون الذهن اسود ومن قيام الحرارة بالذهن ان يكون الذهن حارا الا ان السواد ما قام به والحرارة ما قام به الحرارة والذهن الا باطل ودفع هذا الشك ان الحاصل في الذهن غير القائم في الذهن وغير الحال في الذهن فما هو قائم في الذهن وحال فيه وصف له حقيقة علمية مغايرة للمعلوم شبح للمعلوم لا عين المعلوم حتى يلزم ما لزم والتوضيح ان حصول الشئ في الشئ لا يوجب اتصاف ذلك الشئ به وانما يوجب الاتصاف به هو قيام الشئ بالشئ الا ترى ان حصول الشئ في الزمان وكذا في المكان لا يوجب اتصاف الزمان وكذا اتصاف المكان به فالسواد والحرارة وغير ذلك من الامور الخارجية لا يلزم من حصولها في الذهن اتصافه بها وانما يلزم ذلك لو قامت هي به وليس كذلك بل القائم بالذهن حقيقة علمية مغايرة للمعلوم ولكنا نقول ان معنى قول المحشي ليس بمفيد انه لما ثبت بالدليل ان القائم بالذهن شبح للمعلوم والحاصل في الذهن نفس حقيقة المعلوم فالجمع بين المذهبين يلزم قطعا واما تسمية الاول بالقائم دون الشبح وتسمية الثاني بالحاصل دون الحقيقة فلا يفيد في دفع الجمع بين المذهبين لا انه ليس بمفيد اصلا حتى يرد عليه ان تسمية الثاني بالحاصل دون القائم اشارة الى ان حصول حقيقة المعلوم في الذهن ليس بحلول فافادت فتدبر قوله وانت تعلم الخ رد آخر اورده المحقق الدواني وحاصله ان القول بان العلم هو القائم بالذهن قول لا دليل عليه ليس بمحقق فلا يسمع واعترض القاضي السنديلي بان العلامة القوشجي مانع وغرضه انه لا يلزم كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا او جوهرا وعرضا لم لا يجوز ان يكون بين القائم في الذهن والحاصل فيه فرق فح لا حاجة للمانع الى الدليل اذ ليس منصب المانع الاستدلال بل هو طالب للدليل من الخصم قال استاذ فضلاء الهند رئيس المحققين مولانا نظام الملة والدين في تعليقاته على الحواشي القديمة ما حصله ان ابداع مذهب ثالث كما فعله المحقق القوشجي هو الحق وان خالف الجمهور فان الحق احق بالاتباع وتحريره ان الوجود الذهني هو القيام به وليس للامر القائم فيه هي الاشخاص الخارجية والا لزم ترتب الاحكام الخارجية على الامر الحاصل القائم بالذهن والتالي بط فالمقدم مثله ولا الطبيعة الكلية لان نسبتها الى افرادها على السوية فكيف يصح سريان الحكم الى واحد

المولوي احمد علي

من افراد الطبيعة الكلية فيح التحقيقة العلمية حقيقة علىحدة مغايرة للامر الخارجي وسبدء الانكشاف ذلك الامر الخارجي فالطبيعة العلمية قائمة بالذهن مغايرة
للمعلوم والامر الحاصل من الشئ في الذهن ليس منشاء الانكشاف ثم لا يذهب عليك ان ما قال المولى الرئيس مبني على تجويز كون احد المتباينين علما ومبدء
الانكشاف الآخر وهذا الا دليل على امتناعه اما ترى الى العلم بالوجه فانه علم بذي الوجه مع ان الوجه وذا الوجه متغايران قوله بل النظر الخ قد رد
المحشي على الكلام السابق وحاصله انه ليس في كون القائم بالذهن علما سقوط عن درجة التحقيق فقط بل النظر الدقيق والتامل الفائق يحكم
بان كون القائم بالذهن علما ممتنع قوله كافية في الانكشاف اي لا ينتظر في انكشاف ذي الصورة بعد وجود الصورة في الذهن الى امر آخر وهذا
بشهادة الحدس الصائب وفيه ان كون الصورة الحاصلة كافية للانكشاف انما يتم لو قيل ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وحصول الصورة
في الذهن حصول الحال في المحل وهي صفة النفس واما لو انكر عن حلول الصورة في الذهن وعن اتحاد العلم مع المعلوم بالذات ويقال ان حصول الصورة
في الذهن كحصول الشئ في الزمان او في المكان وان العلم حالة مغايرة للمعلوم كما هو وظيفة المحقق القوشجي فكيف يسلم كون الصورة كافية للانكشاف
وشهادة الحدس بان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف لعله شهادة الوهم قوله على ان الخ هذا محذور آخر على جواب المحقق القوشجي توضيحه
ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف كما قدمر بشهادة الحدس فيكون علما اذ العلم ليس الا ما هو منشاء الانكشاف ولا ريب في كون الصورة عرضا لانه
موجود في الذهن وهو موضوع وكيفا لان الصورة لا تقتضي القسمة والنسبة بالذات والجوهر قد يكون معلوما فصارت تلك الصورة جوهرا ايضا فعاد
الاشكال وهو كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا وفيه ان كون الصورة الحاصلة علما وكيفا وعرضا يتوقف على ثبوت ان حصول الصورة
في الذهن حصول الحال في المحل وهو ليس بثابت والعلامة القوشجي انما يقول بحصول الصورة في الذهن كحصول الشئ في الزمان والمكان لا كحصول
الحال فتعرف والعجب من المحشي المحقق حيث اورد الشبهات على جواب العلامة القوشجي وهي بعينها واردة على ما اختاره المحشي المحقق من حصول الحالة
الادراكية بعد حصول الصورة في الذهن كما صرح به بعض الاعاظم حيث قال يقال ان الحالة الادراكية مغايرة للصورة الحاصلة كما صرح
به فالصورة الحاصلة هي المعلوم بنفسه فهو مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها والعلم غيره فهو مذهب القائلين بحصول الاشياء
باشباحها فهو جمع بين المذهبين وايضا انا لا نعني بالعلم الا ما هو مبدء الانكشاف وهو الصورة الحاصلة كما يشهد به الفكر الصائب
فلو فرض ان يكون الحالة الادراكية ايضا منشاء الانكشاف يلزم حصول الحاصل على ان تلك الصورة علم وعرض وكيف كما تفطنت فعاد
الاشكال مع انه يجوز ان يكون مراد شارح التجريد بالقائم هي الحالة الادراكية وان لم يسلم فالتفاوت انما يكون في التسمية فايراد
الشبهة عليه ايراد عليها انتهى قوله واجاب عنها اي عن الاشكالين وهما لزوم كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا ولزوم كونه جوهرا وعرضا
قوله بعضهم هو المحقق السيد صدر الدين محمد الشيرازي قاله في الحواشي الجديدة لشرح التجريد كذا في حاشية الحاشية وهو المعاصر للعلامة
المحقق جلال الملة والدين الدواني ومن من هو من تلامذة السيد الباقر مصنف شرح هداية الحكمة قوله بان الجوهر الخ توضيحه ان الشئ
الجوهري اذا وجد في الخارج كان جوهرا واذا وجد في الذهن صار ذلك الشئ عرضا وكيفا فلا نم ان صور الجواهر جواهر وان الماهيات
محفوظة في انحاء الوجودات بل صارت الماهيات منقلبة باعتبار الوجود الخارجي والوجود الذهني فالشئ الذي يكون في الخارج
جوهرا يصير عرضا في الذهن ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان الوجود من عوارض الماهية ومرتبة العارض بعد مرتبة المعروض فمرتبة الوجود
بعد مرتبة الماهية فكيف تصير الماهية منقلبة باختلاف الوجود اجاب عنه بقوله بناء على ان الخ توضيحه ان مرتبة الماهية متاخرة
عن مرتبة الوجود وتابعة لها فالاشياء ليس لها ماهية متقررة في انفسها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود فالمعدوم الصرف في مرتبته
الليس ليس له ماهية بل الماهيات تختلف باختلاف انحاء الوجود فالشئ اذا وجد في الخارج بنفسه من دون حلول في موضوع كان ماهيته ماهية
جوهرية واذا وجد في الذهن في موضوع صار ذلك الشئ عرضا وكيفا بقي الكلام في ان مدار كون مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود ماذا
فقال بعضهم ان مداره كون الوجود مجعولا اولا وبالذات والماهية ثانيا وبالعرض فالاثر بالذات على طريق الجعل المرضي عند الرواقيين
هو الاول دون الثاني وفيه ان الجعل المرضي عند الرواقيين اي الاشراقيين هو الجعل البسيط الذي الاثر فيه بالذات الماهية
دون الجعل المؤلف الذي فيه الاثر بالذات مفاد كون الشئ موجودا فمداره لعله ما ذهب اليه بعض الاشراقية من انه ليس في عالم الكون
الا الذات الواحدة وهو الوجود فتلك الذات متطورة بتطورات اعتبارية انتزاعية فالمعرى عن التطورات هو الواجب والمتعين بكل التعين

المولوي

الممكن فبحسب كل مرتبة من مراتب الوجود ينتزع ماهية فينتزع الجوهرية اذا وجد شئ في الخارج لا في موضوع وينتزع الكيفية والعرضية اذا وجد
في الذهن فليست الماهيات الا امورا انتزاعية قوله ولا يخفى عليك ان الخ هذه الايرادات الثلث ماخوذة من كلام المحقق الدواني في
الحواشي الجديدة وحاصل الاول منها ان هذا المذهب الذي اختاره السيد الصدر من كون الشئ جوهرا في الخارج وعرضا وكيفا في الذهن
خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتيات الماهية لا تختلف باختلاف الظروف واتحاد الوجود الذهني والخارجي كيف فان ذاتي
الشئ داخل في قوام حقيقته وتحصله فكيف يتبدل بل الماهيات في اي ظرف كانت وباي نحو وجدت تكون باقية كما كانت والعقل يعد قلب
الماهية من الممتنعات فكيف يصير الشئ الواحد جوهرا في ظرف وعرضا في ظرف آخر ويرد عليه الايرادان الاول انا لا نم ان الماهية
لا تختلف باختلاف الظروف واتحاد الوجود انما يصح هذا لو كانت مرتبة الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وتكون الماهيات محفوظة
في انحاء الوجودات ومعروضة للوجودات والمجيب السيد الصدر لا يقول به بل هو يقول ان مرتبة الماهيات متاخرة عن مرتبة الوجود
والماهيات لا تكون محفوظة ولا تكون معروضة للوجودات بل هي منتزعات فكيف لا يقول باختلاف الماهية حسب اختلاف انحاء الوجود والثاني انا لا نم
ان قلب الماهية مطلقا ممتنع عند العقل كيف فان الماء قد ينقلب هواء بالتبخر والحجار الواقع في معدن الملح ينقلب ملحا بتاثير المعدن والحلاوة
ممحوضة بالمكث وهكذا بل المستحيل منه هو ان يصير الماهية مع بقائها ماهية اخرى في محل واحد كما اذا صار الانسان في الخارج مع بقائه فيه حمارا
فيه وههنا ليس كذلك فان الصورة الخارجية التي كانت في الخارج جوهرا لم تصر فيه عرضا والصورة التي في الذهن كانت عرضا لم تصر فيه جوهرا فلا يلزم
الانقلاب المستحيل فان قلت انقلاب الماء الى الهواء وبالعكس تقتضي مادة مشتركة باقية في الحالتين فكذا هذا الانقلاب ايضا يقتضيها وليست قلت
انما لا بد من المادة في انقلاب المادة من صورة او هيأة الى صورة او هيأة اخرى ولا حاجة لهذا الانقلاب الى مادة مشتركة تبقى انه اذا
جاز الانقلاب فيكون في الذهن ماهية اخرى وفي الخارج ماهية اخرى ولا شركة بينهما فمن اي سبب يقال ان هذه الماهية الذهنية هي الماهية
الخارجية التي انقلبت اليها فيجوز ان يقال للماهية الفرسية الحاصلة في الذهن انما هو الانسان الخارجي المنقلب اليها ويصح الحكم بان زيدا
الحاصل كان عمرا ثم انقلب الى زيد فارتفع الامان وهل هذا الا سفسطة قوله على ان الخ هذا ايراد ثان على السيد الصدر وتوضيحه ان هذا
القائل بكون الماهية الجوهرية الخارجية عرضا وكيفا في الذهن اما ان يقول بانتفاء الجوهرية الخارجية في الذهن او ببقائها فيه فعلى الثاني
يعود الاشكال ويلزم كون الشئ الواحد وهو الصورة الذهنية جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا وعلى الاول يرجع هذا القول الى القول
بحصول الاشباح والامثال لان ما وجد في الذهن عرض مباين للصورة الخارجية الجوهرية في الماهية ومنشأ لانكشافها ولا نريد بالشبح والمثال
الا العرض القائم في الذهن المنشأ لانكشاف الموجود الخارجي المشاكل له مشاكلة التصوير مع منشأه وصاحبه مع ان الدلائل الدالة على الوجود
الذهني بعد تمامها لا تدل على حصول الاشباح والامثال بل انما تدل على حصول الاشياء بانفسها فان قلت ان المراد بحصول الاشياء بانفسها اعم
من ان تبقى كما كانت او تنقلب قلت هذا مثل ان يقال حصل الانسان في الدار اعم من ان يكون الانسان بنفسه حاصلا او يكون الحاصل فرسا قوله
وما قال اي السيد الصدر وهذا ايراد ثالث والغرض منه ابطال ما بنى السيد الصدر جوابه عليه من ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود قوله مرتبة
المعروض لان الماهية معروضة للوجود والوجود عارض لها قوله متقدمة على مرتبة العوارض لان العوارض هي التي تكون لاحقة للشئ وعارضة
له فما دام لم يوجد الشئ اولا قبل العوارض كيف تكون العوارض عارضة لذلك الشئ وفيه ان السيد الصدر قد ادعى بانه ليس في عالم الكون الا
الوجود والماهيات منتزعات كل ماهية منتزعة بحسب مرتبة من الوجود فيجوز ان يكون الوجود الذهني في مرتبة ذاته منشأ لانتزاع الماهية
الوضعية المندرجة تحت الكيف وان يكون الوجود الخارجي منشأ لانتزاع الماهية الاخرى المندرجة تحت مقولة اخرى على ما قد مر فكيف
يسلم ان الماهية معروضة للوجود حتى يكون مرتبة الماهية متقدمة على مرتبة الوجود ثم اعلم ان المحقق الدواني اورد ايرادات اخرى سوى
ما ذكر على السيد الصدر منها انه على تقدير تقدم الوجود ايضا لا يثبت الانقلاب اذ العوارض سواء كانت متاخرة او متقدمة لا تغير
حقيقة المعروض فان العوارض انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقاء تلك الحقيقة فاين الانقلاب وقيل ان هذا الايراد مبني
على كون الماهية معروضة للوجود والوجود عارضا والسيد الصدر لعله لا يسلمه فلا ايراد عليه قال المحشي في الحاشية المنهية المتعلقة على قوله وجه
لا شك ان مرتبة المعروض الخ لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة

فیکون عدمہ فی تلک المرتبۃ والالزم ارتفاع النقیضین فیہا مع انہ ایضا من العوارض حال کونہ مضافا الی المعروض فنقول العدم الذی ہو
من العوارض ہو العدم بمعنی السلب العدولی والعدم الذی ہو نقیض الوجود ہو العدم بمعنی السلب البسیط وایضا ارتفاع النقیضین
المستحیل ہو ارتفاعہما فی نفس الامر واللازم ہہنا ارتفاعہما فی المرتبۃ وہو لیس بمستحیل لانہ یرجع الی ارتفاع المرتبۃ عن النقیضین مثلا ارتفاع
وجود المعلول وعدمہ فی مرتبۃ العلۃ یرجع الی ارتفاع العلۃ عن وجود المعلول وعدمہ وہذا کما تراہ لیس بمحال تحقیق المقام ان نقیض الوجود فی
مرتبۃ سلب الوجود فیہا علی طریق نفی المقید لا سلب الوجود المتحقق ذلک السلب فیہا اعنی النفی المقید فالقول بان الوجود لیس فی المرتبۃ ہو بعینہ
قول بتحقق نقیض الوجود فیہا علی الطریق المذکور فمن قال بجواز ارتفاع النقیضین فی المرتبۃ یقول بتحقق احدہما فیہا من حیث لا یدری
مع ان استحالۃ سلب النقیضین لیست بخصوصیۃ ظرف دون ظرف بل ہو محال فی نفسہ فی ای ظرف کان کما یشہد بہ الفطرۃ کیف فان
ارتفاع النقیضین فی ظرف یرجع الی اجتماعہما فی ذلک الظرف اذ تحقق سلب الوجود فی ذلک الظرف عند نفی الوجود عنہ وتحقق سلب
سلب الوجود عنہ عند نفی سلبہ عنہ واما التمسک بان سلب النقیضین فی المرتبۃ یرجع الی سلب المرتبۃ عنہما فناش عن اشتباہ احد معنی العدم بالآخر
لان الکلام ہہنا فی سلب الثبوت ونفی المقید لا السلب الثابت والنفی المقید فسلب النقیضین فی المرتبۃ یرجع الی سلب المرتبۃ عن احد النقیضین و
سلب سلبہا عنہ وہو بین الفساد ضرورۃ امتناع خلو کل من الوجود والعدم من ان یکون لہ امر وان لا یکون لہ ذلک الامر فسلب وجود المعلول وعدمہ فی مرتبۃ
العلۃ مثلا یرجع الی سلب العلۃ عن الوجود وسلب سلبہا عنہ انتہی قولہ فیہا لعلک تقول الخ اعتراض حاصلہ انا لا نم ان مرتبۃ المعروض متقدمۃ علی مرتبۃ العارض
کیف ولو کان مرتبۃ المعروض متقدمۃ علی مرتبۃ العارض لزم وجود العارض حال عدمہ واللازم باطل لاستلزامہ اجتماع النقیضین فالمقدم مثلہ
وجہ الملازمۃ انہ لو کان مرتبۃ المعروض متقدمۃ علی مرتبۃ العارض فلا یوجد وجود العارض فی مرتبۃ المعروض لتقدم مرتبۃ المعروض
بالفرض ولما کان ارتفاع النقیضین من المستحیلات فلا جرم یکون فی مرتبۃ المعروض عدم العارض عن المعروض وعدم العارض عن المعروض من
العوارض للمعروض فیلزم وجود العارض حین فرض عدمہ وہو المطلوب قولہ فیہا فنقول الخ جواب مبنی علی تمہید مقدمۃ وہی ان عدم العارض
من المعروض علی نحوین السلب البسیط الذی لیس فیہ ثبوت بان یسلب العارض عن المعروض والسلب العدولی الذی فیہ ثبوت بان
یثبت سلب العارض عن المعروض للمعروض فبعد تمہیدہا نقول انہ لما لم یوجد العارض فی مرتبۃ المعروض فیوجد نقیض وجود العارض فی
تلک المرتبۃ وہو السلب البسیط وہذا السلب لیس من عوارض المعروض ولیس من عوارضہ الا السلب العدولی الثابت وہذا السلب
لیس بنقیض للوجود بل ہو اخص من نقیض الوجود بناء علی ان السلب البسیط اعم من السلب العدولی وبالجملۃ اللازم لیس بعارض والعارض
لیس بلازم فلا یلزم وجود العارض حال فرض عدمہ ولعلک تتفطن من ہذا اندفاع ایراد مشہور علی انحصار المواد فی الثلث تقریرہ ان الماہیۃ اذا
اخذت من حیث ہی ہی فیصح سلب جمیع عوارضہا عنہا وسلب الضرورۃ الذاتیۃ من عوارض الماہیۃ لا من دواخلہا ولا عینہا فلا تتصف الماہیۃ
فی مرتبۃ نفسہا بسلب الضرورۃ الذاتیۃ فلا تکون ممکنۃ ولیست بواجبۃ ولا ممتنعۃ فیلزم ان یحصل قسم آخر ویبطل الانحصار ووجہ الاندفاع
ان الامکان سلب الضرورۃ سلبا بسیطا لا عدولیا وسلب الضرورۃ سلبا بسیطا فی مرتبۃ الماہیۃ من حیث ہی ہی لیست من العوارض
فکیف تم ما قلتم فتدبر قولہ فیہا وایضا ارتفاع الخ جواب آخر للاعتراض حاصلہ ان ارتفاع النقیضین علی نحوین مستحیل وہو ارتفاعہما فی
نفس الامر لان الواقع ظرف حقیقی للوجود والعدم فانتفاء احد من الوجود والعدم عن الواقع یستلزم ان یتحقق الآخر فیہ وغیر مستحیل وہو
ارتفاع النقیضین فی مرتبۃ فان المرتبۃ لیست ظرفا حقیقیا للنقیضین حتی یمتنع الارتفاع فیہا فلا نم انہ لما لم یوجد وجود العارض فی مرتبۃ
المعروض یوجد عدم العارض فیہا بل نقول لا یوجد عدم العارض ایضا فارتفع النقیضان ای وجود العارض وعدمہ فی مرتبۃ المعروض وہذا
لیس بمستحیل لانہ یرجع الی ارتفاع مرتبۃ المعروض عن النقیضین ای وجود العارض وعدمہ کما ان وجود المعلول وعدمہ مرتفعان فی مرتبۃ
العلۃ بمعنی ان العلۃ مرتفعۃ عن وجود المعلول وعدمہ ومسلوبۃ عنہما وہذا صحیح فارتفاع النقیضین المستحیل لیس بلازم واللازم لیس
بمستحیل ثم اعلم ان الذین ذہبوا الی ان الوجود نفس ماہیۃ الواجب فی الواجب ونفس ماہیۃ الممکن فی الممکن قد استدلوا بوجوہ منہا
انہ لو کان الوجود زائدا علی الماہیۃ کانت الماہیۃ من حیث ہی ہی غیر موجودۃ فکانت معدومۃ فلما انضم الوجود الیہا یلزم اتصاف
المعدوم بالوجود فیکون الماہیۃ موجودۃ ومعدومۃ وہذا تناقض واجیب عنہ بان الماہیۃ من حیث ہی ہی لیست بموجودۃ

ولا معدومة فلانم قولكم فكانت معدومة غاية الامر انه يلزم ارتفاع النقيضين في المرتبة وهو جائز واورد عليه المحشي في حاشيته على شرح
المواقف بان ارتفاع النقيضين محال بالذات ليست استحالته مخصوصة بظرف دون ظرف فكيف يقال بجواز ارتفاع النقيضين في
المرتبة اقول وبالله التوفيق يستفاد من كلام المحققين ان معنى قولهم الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة ليس ان الوجود
والعدم مسلوبان في الواقع عن الماهية حتى يلزم ارتفاع النقيضين حقيقة ويرد الايراد كيف وان الماهية اذا انضم اليها الوجود تكون موجودة
واذا انضم اليها السلب تكون معدومة ولا تخلو الماهية في الواقع عنهما بل المراد من قولهم بسلب الوجود والعدم وارتفاع النقيضين سلب العينية
والجزئية يعني ان الوجود ليس عينا للماهية ولا جزء لها وكذا العدم ومرتبة نفس الشيء من حيث هي هي لا يوجد فيها الا ما هو عينه او جزئه والوجود والعدم
من العوارض فكون الشيء في المرتبة عبارة عن كونه عين الماهية وجزء لها وارتفاع الشيء عن المرتبة عبارة عن عدم كون ذلك الشيء كذلك
ولا ريب في ان ما عدا الذات والذاتيات سواء كان مفهوما وجوديا او سلبيا خارج عن مرتبة الماهية ومرتفع عنها بمعنى انه ليس عينا لها ولا جزء
لها فليست الماهية من حيث هي هي موجودة ولا معدومة اذ ليس شيء من الوجود والعدم عين الماهية ولا جزء لها وهذا كما يقال ان الواجب
تعالى ليس انسانا ولا لا انسانا مع ان الواجب من افراد اللا انسان فليس المقصود سلبهما عن الواجب تعالى في الواقع فان هذا من المستحيل بل المعنى ان
الانسان ليس عينا لماهية الواجب ولا جزء وكذا اللا انسان قوله فيها تحقيق المقام الخ الغرض منه رد الجواب الثاني بمنع تحقق ارتفاع النقيضين حاصله
ان النقيضين اي وجود العارض وعدمه ليسا بمرتفعين في مرتبة المعروض بل احدهما متحقق فان وجود العارض في مرتبة المعروض مقيد فنقيضه
سلب وجود العارض في مرتبة المعروض على طريق نفي المقيد بان يكون الظرف متعلقا بالوجود لا بالسلب وليس نقيضه سلب وجود العارض المتحقق
ذلك السلب في مرتبة المعروض اعني على طريق السلب المقيد بان يتعلق الظرف بالسلب لا بالوجود فلما اعترف بان وجود العارض
ليس في مرتبة المعروض فقد اعترف بان نقيض وجود العارض في مرتبة المعروض على طريق نفي المقيد متحقق فقد تحقق احد النقيضين فمن
قال بجواز ارتفاع النقيضين في مرتبة المعروض يقول بتحقق احدهما في تلك المرتبة بحيث لا يدري ولا يشعر به وقيل ان من قال بارتفاع
النقيضين في المرتبة لا يريد به ارتفاعهما عن المرتبة في الواقع حتى يقال ان هذا القول قول بتحقق احدهما في تلك المرتبة بحيث لا يشعر به بل
ذلك القائل مقر بان الماهية لا تخلو عن احد النقيضين في الواقع والمراد بارتفاع النقيضين في المرتبة ان الوجود والعدم ليسا عينا للماهية
ولا جزء لها وما هو ليس بعين ولا جزء فهو مرتفع عن مرتبة نفس الشيء وهذا حق لا ريب فيه فتدبر قوله فيها مع ان الخ الغرض منه رد الجواب
الثاني بمنع ان المحال ارتفاع النقيضين في نفس الامر لا ارتفاع النقيضين في مرتبة قوله فيها سلب النقيضين كوجود العارض وعدمه
قوله فيها بخصوصية ظرف كنفس الامر قوله فيها دون ظرف كمرتبة المعروض قوله فيها في اي ظرف كان سواء كان نفس الامر او غيره وانت
لا يذهب عليك ان استحالة ارتفاع النقيضين حقيقة ليست بخصوصية ظرف دون ظرف قطعا الا ان معنى ارتفاع النقيضين في المرتبة
ارتفاع عينية النقيضين وجزئيتهما للماهية لا ارتفاع نفس النقيضين في الواقع حتى يكون استحالته في جميع الظروف كما قد فصل قوله فيها كيف
الخ تائيد لان ارتفاع النقيضين مستحيل في نفسه في اي ظرف كان توضيحه ان ارتفاع النقيضين في اي ظرف كان يستلزم اجتماع النقيضين
في ذلك الظرف واللازم محال فالمستلزم للمحال ايضا محال ووجه الاستلزام انه لما انتفى الوجود في ظرف يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف
ولما انتفى سلب الوجود عن ذلك الظرف يتحقق سلب سلب الوجود في ذلك الظرف فتحقق سلب الوجود وسلب سلب الوجود في ذلك الظرف
وهو اجتماع النقيضين وقيل ان ما هو مستلزم لاجتماع النقيضين ليس الا ارتفاعهما في الواقع وليس احد قائلا به ولا ارتفاع النقيضين في المرتبة
بمعنى آخر كما عرفت به قوله فيها واما التمسك الخ رد للتمسك الواقع في الجواب الثاني وتوضيحه ان ما قيل في الجواب الثاني من ان ارتفاع
النقيضين اي وجود العارض وعدمه في مرتبة المعروض يرجع الى سلب مرتبة المعروض عن ذينك النقيضين وهذا ليس بمستحيل قد نشا من
اشتباه احد معنى عدم العارض وهو العدم المقيد اي عدم العارض المتحقق ذلك العدم في مرتبة المعروض بالآخر وهو عدم المقيد
اي عدم وجود العارض في مرتبة المعروض فالمجيب لم يفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد فاخذ العدم المقيد وحكم بان
مرتبة المعروض مسلوبة عن وجود العارض والعدم المقيد وليس كلامنا في العدم المقيد فان العدم المقيد ليس نقيضا
للوجود المقيد وليس نقيض الوجود المقيد الا نفي المقيد فالكلام في نفي المقيد فيح سلب النقيضين اي وجود العارض وعدمه في

مرتبة المعروض يرجع الى سلب المرتبة عن وجود العارض في المرتبة وسلب المرتبة عن عدم وجود العارض في المرتبة ولما سلب المرتبة عن عدم وجود العارض في المرتبة فلا تكون مسلوبة عن وجود العارض في المرتبة فيلزم سلب المرتبة عن احد النقيضين اي وجود العارض في المرتبة وسلب سلب المرتبة عن ذلك النقيض ولا مرية في ان سلب الشيء عن الشيء وسلب سلبه عنه بديهي الفساد ضرورة ان خلو كل من الوجود والعدم من ان ثبت له امر وان لا ثبت له ذلك الامر ممتنع فكيف يمكن ان يكون مرتبة المعروض مسلوبة عن وجود العارض وان لا تكون مسلوبة عن وجود العارض وفيه ان مراد المجيب بسلب النقيضين في المرتبة سلب عينيتهما وجزئيتهما للمرتبة لا سلبهما عن المرتبة في الواقع كما قد فصل فكيف يلزم سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلب المرتبة عن ذلك النقيض بل المرتبة تكون متصفة في الواقع باحد النقيضين الا انهما ليسا عينا لها ولا جزءا لها وهذا معنى الارتفاع فتدبر قوله فيها فسلب وجود الخ هذا بيان فساد نظير اورده المجيب وجوز سلب العلة عن وجود المعلول وعدمه وتوضيح الفساد ان سلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى سلب العلة عن وجود المعلول وسلب العلة عن عدم وجود المعلول ولما سلب العلة عن عدم وجود المعلول فلا تكون مسلوبة عن وجود المعلول فيلزم سلب العلة عن وجود المعلول وسلب سلب العلة عن وجود المعلول وهذا فاسد ضرورة وفيه انه ليس معنى ارتفاع وجود المعلول وعدمه عن مرتبة العلة انهما ترتفعان عن مرتبة العلة في الواقع حتى يلزم ما قلتم من سلب العلة عن وجود المعلول وسلب سلب العلة عن وجود المعلول كيف فان العلة تتصف في الواقع اما بوجود المعلول وبعدمه بلا ريب بل ليس معناه الا ان وجود المعلول وعدمه ليسا عينا للعلة ولا جزءا لها وهذا حق بلا ريب ولا شناعة فيه فتدبر قوله فان قلت الخ نقض على قوله مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العوارض توضيحه ان التقدم عند القوم منحصر في التقدمات الخمس المشهورة وتقدم المعروض على العارض ليس بشيء من تلك التقدمات فكيف يكون المعروض متقدما على العارض بقي ههنا امران الاول مطالبة وجه الانحصار فنقول ان التقدم اما ان يكون مانعا عن الاجتماع الدائمي بين المتقدم والمتاخر في الوجود اولا الاول هو التقدم بالزمان الثاني اما ان يكون المتاخر محتاجا الى المتقدم اولا الاول اما ان يكون المتقدم فاعلا مستقلا بالتاثير في المتاخر فهو التقدم بالعلة اولا فهو التقدم الطبعي والثاني اما ان يعتبر فيه مبدء يكون القريب من ذلك المبدء متقدما اولا فالاول هو التقدم بالرتبة والثاني هو التقدم بالشرف والامر الثاني ان تقدم المعروض على العارض ليس بشيء من التقدمات الخمس المشهورة اما التقدم بالزمان فلانه لابد فيه ان يكون المتقدم موجودا في زمان لا يكون المتاخر موجودا فيه فلو كان بين العارض والمعروض تقدم بحسب الزمان لكان ان يوجد المعروض في زمان ولا يكون العارض في ذلك الزمان وهذا مستحيل فان وجود المعروض في زمان ايضا من العوارض واما التقدم بالشرف فلا يكون المتقدم فيه مشرفا وذا الكمال زائدا على المتاخر مع جواز ان يكون المتاخر متقدما والمتقدم متاخرا كما للخليفة بالتحقيق ابي بكر الصديق على الخليفة الرابع علي المرتضى اسد الله الجبار رضوان الله عليهما فلو كان هذا التقدم للمعروض على العارض لجاز تقدم العارض على المعروض وهذا مما لا يجوزه العقل واما التقدم بالطبع فلانه لابد فيه من ان يكون المتقدم محتاجا اليه للمتاخر ومتقدما عليه بحسب الوجود بان يكون المتقدم من العلل الناقصة للمتاخر كتقدم الواحد على الاثنين فلو كان بين العارض والمعروض تقدم بالطبع لكان تقدم المعروض بحسب الوجود على العارض مع ان وجود المعروض ايضا من العوارض فكيف يكون تقدم المعروض على العارض بحسب الوجود وان تخلج في صدرك ان المعروض لعله مقدم على العارض اي وجود المعروض بالوجود فازحه بانه يلزم ح ان يكون لشيء واحد اي المعروض وجودان مع انه قد مر مرارا ان تعدد الوجود ووحدته لكونه من المعاني المصدرية تابع لتعدد المضاف اليه ووحدته وما قيل من ان الوجود الاول ان كان عين الوجود الثاني لزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور او غيره فيلزم التسلسل فقلنا انا نختار الشق الثاني والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس من الاباطيل فتدبر واما التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة القلم فلانه تقدم بحسب الوجوب فيكون المتقدم فيه علة تامة للمعلول اي المتاخر والمعروض ليس علة تامة وفاعلا مستقلا بالتاثير للعارض فكيف يكون تقدمه تقدما بالعلية وما قيل من ان التقدم بالعلية عبارة عن ارتباط مصحح لدخول الفاء فهو خلاف تصريحات القوم واما التقدم بالرتبة كترتب الصفوف في المسجد بالنسبة الى المحراب فيصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بحسب المكان والمعروض لا يجوز ان يتاخر عن العوارض فكيف يكون تقدمه تقدما بالرتبة قوله هذا التقدم اي تقدم المعروض على العارض وكذا تقدم الامكان على الوجود وتقدم نفس الاجزاء مع قطع النظر عن الوجود على نفس الكل وتقدم الماهية على الوجود على طريق الاشراقية القائلين بالجعل البسيط تقدم وراء التقدمات الخمس المشهورة فان هذه التقدمات ليست تقدمات بحسب الوجود كما لا يخفى والتقدمات الخمس تقدمات بحسب الوجود قوله عن هذا التقدم اي تقدم المعروض على العارض قوله

سله هذا معنى التقدم بالزمان الذي هو في الزمانيات واما الاعم الشامل لاجزاء الزمان والزمانيات فهو ان يمتنع اجتماع المتقدم والمتاخر معا بان يكون اجتماعهما بالذات ممتنعا ١٢ منه

والقوم الخ وشرع في حل تقريره ان تقدم المعروض على العارض لما كان تقدما سوى التقدمات الخمس فاختل حصر التقدم في الخمس كما وقع من الجمهور وتوضيح الدفع ان التقدم على قسمين تقدم بالماهية وتقدم بحسب الوجود فالتقدم بحسب الوجود منحصر في التقدمات الخمس المشهورة بحسب الاستقراء وتقدم المعروض على العارض ليس تقدما بحسب الوجود بل بالماهية فلا يختل الحصر بخروج هذا التقدم من التقدمات الخمس المشهورة فان قلت ان تقدم الجنس على الفصل وكذا التقدم الجنس على النوع تقدم بالطبع عندهم مع انه ليس الوجود في مرتبة ذات الجنس فكيف يكون تقدم بالطبع قلت ان تقدم الجنس على الفصل والنوع ليس تقدما بالطبع عندهم بل هو تقدم آخر سوى الخمس ولو سلمنا فنقول ان المراد ان التقدمات الخمس المشهورة قد تكون بالوجود وليس المراد ان التقدمات الخمس لا تكون الا بالوجود بخلاف تقدم الماهية على الوجود وتقدم الامكان على الوجود وتقدم المعروض على العارض وتقدم نفس الاجزاء على نفس الكل فانها لا تكون بحسب الوجود اصلا لعدم الوجود ههنا في مرتبة المتقدم فتدبر ومن ههنا يقترح جواب آخر عن الاعتراض المصدر بقوله فان قلت وتقريره انا نختار ان تقدم المعروض على العارض تقدم بالطبع وهو قد يكون بالوجود كتقدم النجار على السرير وقد لا يكون بالوجود كتقدم الجنس على النوع وتقدم المعروض على العارض من هذا القبيل قوله وقد اجاب بعض المحققين اي المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح التجريد كذا في الحاشية المنهية قوله عن كون العلم جوهرا او كيفا اذ تعلق العلم بالجوهر بناء على حصول الاشياء بانفسها واتحاد العلم والمعلوم بالذات وانحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات وكون العلم من الكيفيات النفسانية على المذهب المنصور قوله بان عدهم الخ اعلم ان هذا الجواب منع لكون العلم كيفا حقيقة وتوضيحه ان المقولات اقسام للموجود الخارجي فالكيف مقولة من الموجودات الخارجية والعلم ليس موجودا في الخارج بل هو من الامور الذهنية فلا يلزم كون الشيء الواحد اي العلم جوهرا او كيفا الا ان العلم جوهر حقيقة وليس بكيف حقيقة فلا يلزم صدق المقولتين المتباينتين على شيء واحد حتى يلزم المحذور وبقي ان القوم يطلقون مقولة الكيف على العلم فنقول ان هذا الاطلاق على سبيل المسامحة فان مقولة الكيف من الموجودات الخارجية والعلم وان لم يكن موجودا في الخارج بل في الذهن لكنه شريك لمقولة الكيف في الافتقار الى الموضوع وعدم الانقسام بالذات وعدم اقتضاء النسبة فاطلقوا مقولة الكيف على العلم تشبيها بما يسير في الخارج بما هو موجود في الخارج ومن ههنا تبين لك ان قوله وتشبيها الخ معطوف على قوله المسامحة بالعطف التفسيري قوله وهذا الخ رد للجواب يعني ان هذا الجواب ايضا كالجوابات السابقة خال عن التحصيل لان القوم في مقام عد المقولات وتقسيم المقولات الى الانواع قد قسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية والكيفيات الاستعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فالقول بان بعض الاقسام المندرجة تحت الكيف كيف على سبيل التحقيق وبعضها كيف على سبيل المسامحة قول يخلو عن التحصيل قوله وبعيد عن التحقيق بوجهين الاول ان التحقيق ان المقولات اقسام للموجود في نفس الامر لا للموجود الخارجي فقط وقد مر مفصلا والعلم ايضا من الموجودات النفس الامرية فيكون كيفا حقيقة لا مسامحة والثاني انه لو سلم ما قال المحقق الدواني فنقول يلزم ان لا يكون صورة الكيف ايضا كيفا الا بالمسامحة وهذا خلاف حديث اتحاد العلم والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها قوله واجاب بعض الافاضل هو الفاضل شمس الدين الخفري و رئيس المتأخرين مير باقر داماد وهذا الجواب يمنع ان العلم من مقولة الكيف قوله عن ذلك اي عن كون العلم جوهرا او كيفا قوله بان الخ توضيح هذا الجواب ان الكيف له معنيان كيف هو المقولة مباين لسائر المقولات من العرض والجوهر ولا يكون امر واحد داخلا تحت هذا الكيف وتحت غيره من المقولات وكيف هو عرض عام لجميع المقولات صادق على صور جميع المقولات التي تحصل في الذهن فيصدق هذا الكيف على الجوهر في الذهن وليس هذا مباينا للمقولة فالعلم جوهر وكيف بمعنى العرض العام لا بالمعنى الذي هو المقولة فلا يلزم دخول شيء واحد تحت مقولتين متباينتين بمعنى الكيف فنقول الكيف الذي هو المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع احترز به عن مقولة الجوهر وعلم الجوهر فانه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير كما يكون في الاضافة ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل كما يكون في الكميات المتصلة والمنفصلة باقتضاء الانقسام المتكممات ولا اقتضاء النسبة احترز به عن باقي المقولات النسبية كالفعل والانفعال وغيرهما والكيف الذي هو عرض عام معناه عرض موجود بالفعل في الموضوع في الذهن او في الخارج بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وعلم الجوهر كيف بهذا المعنى فانه موجود بالفعل في الموضوع وهو الذهن قوله ولا يخفى الخ اعلم ان جواب بعض الافاضل مردود من وجوه الاول قد اشار اليه بقوله بعد تسليم الخ وتقريره انا لا نم ان القوم يطلقون الكيف على معنيين كما قلتم ليس الاصطلاح جديد وقيل ان هذا الاطلاق لعله ماخوذ من كلام الرئيس في عيون الحكمة فانه قال ان العرض له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع وثانيهما الموجود بالفعل في موضوع ولا ريب في ان التقسيم يعتبر في الاقسام وهذا يستلزم ان يطلق الكيف الذي هو من اقسام العرض على معنيين ايضا اللهم الا ان يثبت ان العرض منقسم الى الاقسام التسعة بالمعنى الاول فقط لا بالمعنى الثاني ايضا والثاني

قد اشار اليه بقوله الشيكل الخ وتقريره انا وان سلمنا ان الكيف بمعنيين الا ان الجواب يدفع اشكال كون الشيئ الواحد جوهرا وكيفا ولا يقمع مادة الاعضال وهو كون الشيئ الواحد داخلا تحت مقولتين متباينتين فان الصورة الجزئية الحاصلة في الذهن من الاضافة المخصوصة كابوة زيد تكون اضافة ومن المقدار المشخص كذراع من الجسم تكون كما بناء على حصول الاشياء بانفسها واتحاد العلم والمعلوم وانحفاظ الماهيات في انحاء الوجودات مع انه يصدق على تلك الصورة انه كيف لان العلم كيف فيلزم كون الشيئ الواحد اضافة وكيفا او كما وكيفا والايجاب بجواب بعض الافاضل فان الصورة الحاصلة من الاضافة المخصوصة بناء على اتحاد العلم والمعلوم تقتضي النسبة والصورة الحاصلة من المقدار المشخص بناء عليه تقتضي الانقسام وعدم اقتضاء الانقسام وعدم اقتضاء النسبة معتبران في الكيف بمعنى العرض العام فكيف لصدق الكيف بمعنى العرض العام على هاتين الصورتين وفيه ان الاضافة وان كان تعقلها موقوفا على تعقل الغير بحسب الخارج لكنها بحسب الوجود الذهني لا يتوقف تعقلها على اضافة اخرى وان اقتضاء القسمة الماخوذ في رسم الكيف عدما في رسم الكم وجودا هو اقتضائها في المحل بمعنى ان المحل ينقسم بانقسامه وليس الصورة الحسية الجزئية من المقدار المشخص من هذا القبيل لان الحاسة لا تنقسم بانقسامها كذا افاد بحر العلوم في حاشيته والثالث ان الظاهر من كلام القوم ان العلم من مقولة الكيف لا من افراد الكيف بمعنى العرض العام والاشكال عليهم فلا يسقط عنهم بهذا الجواب قوله انا نقول اي في جواب الاشكال قوله هو الخ اي ذلك الوصف لا يحصل لتلك الاشياء حين كونها في الاعيان والا لزم تحقق العلم حين كونها في الاعيان واللازم باطل فالملزوم مثله قوله المحمول اي الصورة العلمية قوله والا اي وان كان المحمول نفس الموضوع او ذاتيا للموضوع لكان يحمل على الموضوع على تقدير تحققه في الخارج ايضا واللازم باطل فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود ذهنا وخارجا قوله فهذا الحمل اي حمل الصورة العلمية والعلم على الانسان حمل عرضي فان المحمول خارج عن الموضوع وعارض له قوله هو غير الحاصل في الذهن فانه اذا حصلت في الذهن صورة المعلوم يحصل بعدها كيفية كانها نور ينجلي به المعلوم وهو علم وحالة ادراكية قوله وهو اي ذلك العلم من مقولة الكيف بالبس بجوهر حتى يرد الاشكال ولزم اجتماع المتنافيين قوله عرض وليس هو بعلم حقيقة قوله الا انه اي الموجود في الذهن متحد مع الموجود في الخارج في الماهية النوعية بناء على المذهب التحقيق من حصول الاشياء بانفسها قوله فهو اي الموجود الخارجي قوله واطلاق العلم دفع توهم تقريره ان العلم لما كان ذلك الامر والصورة الحاصلة في الذهن ليست بعلم حقيقة فلم يطلقون العلم عليها قوله من قبيل اطلاق الخ هذا ليس صحيحا بظاهره فانه يحكم بان العلم اعني الحالة الادراكية عارض للصورة الحاصلة كعروض الضاحك للانسان وليس كذلك فان عروض العلم للشيئ يقتضي كونه عالما فيلزم كون الصورة الحاصلة عالمة وهو كما ترى بل الصورة الحاصلة والحالة الادراكية كلتاهما عارضتان للذهن فحمل الحالة على الصورة كحمل الضاحك على الكاتب لعارضين للانسان وحضرة جد جدي كمال المدققين قدس سرهم في حاشيته على الحاشية الزاهدية على شرح الجلال للتهذيب بان الحالة الادراكية ان كانت من الصفات الانضمامية فالمنضم اليها انفس الصورة فيلزم كونها عالمة واما انفس العالم فلا دليل على وجودها فهو ادعاء بلا دليل وان كانت من الصفات الانتزاعية فيلزم ان لا يكون العالم عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصلت الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في اتصاف الانتزاعيات وجود منشاء الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوق صادق ولو لم يوجد انتزاع منتزع انتهى بملخصه وهذا التفصيل لا يناسب المقام فانه يفضي الى اطالة الكلام ولقد استراح القلم من تسويد هذه الحاشية الثامن عشر من شعبان المنسلك في السنة الثالثة والستين بعد مضي الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين حين اقامتي في بلدة باندا صانها الله عن شر الاعداء بمدرسة عالي الجناب النواب ابن النواب سخي الصل النية في اعلاء السنة السنية والصادق الطوية في رفع منار الشريعة الحنفية قد استظل الانام بظلال عدله وخفض على العالمين جناح فضله هو ملاذ العلماء والافاضل وملجاء ارباب الكمال والفضائل النواب ذو الفقار بهادر لا زال سحاب فيضه ماطرا ما دام الملوان اللهم صل وسلم على حبيبه وتابعيه ما دام القمران ☼

خاتمة الطبع ـ بعد الحمد لمفيض العلوم الكسبية والبديهية ٭ والصلوة على السيد الزاهد قطب الدين والسنة السنية ٭ وآله اولى التصديق والتحقيقات وصحابة المجاهدين في بحث ازالة الكفر عن البرية ٭ ان الفوائد اللطيفة ٭ والتعليقات الظريفة ٭ المسماة بالتحقيقات المرضية ٭ بحل الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية ٭ من افاضات صاحب النفس القدسية ٭ وحاوي الكمالات الانسية ٭ المشهور في اقطار ٭ كالشمس في نصف النهار ٭ ومفيض انواع الفيوض كالديمة المدرار ٭ مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم ٭ ادخله الله دار النعيم ٭ التي لا عين رات عديلها ٭ ولا اذن سمعت مثيلها ولم يخطر سميها في جنان ٭ ولم يطمثهن انس قبلهم ولا جان ٭ قد اعتنى بطبعها جامع الكمال العلوم ٭ صاحب الجمال الفهوم ٭ عزيز القلوب المولوي الحاج محمد يوسف حرسه الله عن موجبات الاسف والتاسف ٭ في مطبعه اليوسفي الواقع في المصر لكهنو سنة اثني عشر بعد الالف وثلثمائة من هجرة سيد الكونين ٭ عليه الصلوة والسلام ما دام بقاء الملوين ٭

کتب مفصلۂ ذیل جن کا حق کاپی ریٹ بنام راقم محفوظ ہی راقم کے پاس موجود ہیں جن صاحبوں کو منظور ہو بارسال قیمت نقد یا بذریعۂ ویلو راقم سے طلب فرمائیں قیمت مع محصول ڈاک درج ہی علاوہ اسکی دو آنہ صرف جسٹری بھی ہمراہ قیمت ہونا چاہیے

نام کتاب

حصد رسا بتحشیہ مولانا عبد الحی رح
شمس بازغہ بتحشیہ مولانا عبد الحلیم رح
شرح چغمینی بتحشیہ مولانا عبد الحلیم رح
شرح سلم العلوم للقاضی فی المنطق مع حاشیہ حافظ دراز پشاوری مع حاشیہ مولانا یوسف المرحوم اللکنوی
شرح ہدایۃ الحکمۃ للمیبذی بتحشیہ نفیسہ من المولوی محمد عین القضاۃ تلمیذ مولانا محمد عبد الحی اللکنوی رح
اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ للسیوطی
رسائل الارکان لمولانا بحر العلوم
مجموعۃ ذیل اللآلی للسیوطی و التعقبات للسیوطی و کشف الاحوال فی نقد الرجال للمولوی عبد الوہاب المدرسی و المقاصد الحسنۃ فی الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ للسخاوی
ایضاحات المبحث المختلطات
شرح ملاحسن مع قول سلم لمولانا
میزان الاعتدال فی نقد الرجال
شرح تہذیب عبد اللہ یزدی
نور الانوار شرح المنار فی علم الاصول مع حاشیہ مولانا محمد عبد الحلیم المرحوم المسماۃ بقمر الاقمار
ترجیح المیزان فی المنطق بتحشیہ مولانا محمد عبد الحلیم المرحوم
حل الجامع الصغیر امام محمد بتحشیہ مولانا محمد عبد الحی رح
التعلیق الفاضل فی مسئلۃ الطہر المتخلل لمولانا محمد عبد الحلیم رح
میر زاہد ملا جلال
فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث لشمس الدین محمد بن عبد الرحمن السخاوی فی اصول الحدیث
نصب الرایۃ فی تخریج احادیث

الہدایۃ للزیلعی و ہو احسن الکتب المؤلفۃ فی ہذا الفن
شرح عقائد نسفی بتحشیہ مولوی عبد الاحد الہ آبادی
حل المعاقد فی شرح العقائد لمولانا محمد عبد الحلیم رحمہ اللہ
الفوائد الضیائیۃ فی النحو المعروف بشرح ملا جامی بتحشیہ نفیسہ
تحقیقات مرضیہ بر میر زاہد رسالہ لمولانا عبد الحلیم رح
کشف الاشتباہ فی شرح حمد اللہ لمولانا محمد عبد الحلیم رح
ہدیۂ مختاریہ لشرح عضدیہ لمولانا محمد عبد الحی رح
تنفیسی مع حل النفیسی لمولانا محمد عبد الحلیم
تبیان شرح میزان لمولانا محمد عبد الحی رح
الہدایۃ فی الفقہ علی التمام بتحشیہ مولانا ابی الحسنات محمد عبد الحی غفر اللہ
الفرائض الشریفیۃ شرح السراجیۃ فی علم الفرائض بتحشیہ مولانا محمد عبد الحی رح
مجموعۃ اربع رسائل المعارف بما فی حواشی شرح المواقف و دفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال و التعلیق الحمائل علی حواشی الزاہد علی شرح الہیاکل و الکلام الوہبی فی حل بعض عبارات القطبی
مجموعۃ سبع رسائل الافلاک الدوار فی رؤیۃ الہلال بالنہار و القول المنشور فی ہلال خیر الشہور و تحفۃ النبلاء فی جماعۃ النساء و الاجوبۃ الفاضلۃ للاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ و الکلام الجلیل فیما یتعلق بالمندیل و قوت المغتذین بفتح المقتدین و آکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس
المغتذین بفتح المقتدین و الافصاح عن شہادۃ المرأۃ فی الارضاع

عمدۃ الرعایۃ فی حل شرح الوقایۃ فی الفقہ مع شرح الوقایۃ الجلدان الاولان
الرشیدیۃ فی علم المناظرۃ بتحشیہ مولانا محمد
الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ
الفلک المشحون فی الانتفاع بالمرہون
الرفع و التکمیل فی الجرح و التعدیل
نفع المفتی و السائل بجمع متفرقات المسائل
مجموعۃ ست رسائل لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی رح النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر و ظفر الامانی و تراجم الافاضل و تحقیق القضیۃ بالقہقہۃ و تحبیر الجبر فی اذان خیر البشر و سباحۃ الفکر فی الجہر بالذکر و رفع الستر عن کیفیۃ ادخال المیت فی القبر
مجموعۃ خمس رسائل آکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس و ترویح الجنان فی حکم شرب الدخان و ترویح الاخوان عن محدثات آخر جمعۃ رمضان و تحفۃ القضاۃ العمری و زجر الناس علی انکار حدیث ابن عباس و الانصاف فی حکم الاعتکاف مع حاشیۃ الاسعاف للمولوی عبد الغفور سلمہ
التعلیق الممجد علی موطا الامام محمد فی الحدیث
حصن حصین مطبوع جدید
القول الجازم فی سقوط الحد بنکاح المحارم
مجموعۃ ابراز الغی و تنبیہ ارباب الخبرۃ و تذکرۃ الراشد کلہا فی الرد علی المولوی محمد صدیق حسن خان القنوجی
مجموعۃ ثلث رسائل امام الکلام

فیما یتعلق بالقراءۃ خلف الامام و تعلیقہ غیث الغمام
و الآثار المرفوعۃ فی الاخبار الموضوعۃ
مجموعۃ الحواشی الاربعۃ ہدایۃ الورٰی و مصباح الدجی و نور الہدی و قمر الہدی المتعلقۃ بحواشی غلام یحیی البہاری المتعلقۃ بالحاشیۃ الزاہدیۃ المتعلقۃ بالرسالۃ فی المنطق مع الحاشیۃ الزاہدیۃ و حاشیۃ غلام یحیی
تحفۃ الطلبۃ فی مسح الرقبۃ مع تعلیقہ
عمدۃ النصائح فی ترک القبائح
نزہۃ الفکر فی سبحۃ الذکر مع تعلیقہ
زجر الشبان و الشیبہ عن ارتکاب الغیبۃ
مجموعۃ خطب جمع السنۃ و الاعیاد و غیرہا المسماۃ باللطائف المستحسنہ لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی رح
ظفر الامانی بشرح المختصر المنسوب الی الجرجانی لمولانا محمد عبد الحی اللکنوی مع مقدمۃ ابن الصلاح
مجموعۃ ثمانیۃ رسائل التحقیق العجیب فی التثویب و افادۃ الخیر بسواک الغیر و تدویر الفلک و مصنوعۃ اقامۃ الحجۃ و آکام الملک و ججۃ العرفی و زجر الدین
حسرۃ العالم بوفاۃ مرجع العالم و تعلیقات فیما یتعلق بالنعال مع تعلیقہ ظفر الانفال
تحفۃ الاخیار فی احیاء سنۃ سید الابرار مع تعلیقہ تحفۃ الانظار
احکام القنطرۃ فی احکام البسملۃ
مجموعۂ فتاوی مولانا محمد عبد الحی رح
سعایہ شرح شرح وقایہ در دو جلد

کتب زیر طبع

مختصر معانی مع حاشیہ جدید

سراجی نظامی
شرح جامی الاثارۃ للطحاوی فی الحدیث
شرح مائۃ عامل کلاں نظامی
کافیہ مع نیتی زادہ
نوادر الوصول شرح فصول اکبری

صحیح بخاری مع حاشیہ ابی الحسن
تفسیر خازن مع تفسیر مدارک چہار جلد
احیاء العلوم مع عوارف المعارف
تذکرہ داود انطاکی مع تتمہ
بہجۃ الاسرار مع حاشیہ فتوح الغیب

مجتبائی مع تکملہ ہفت جلد مصر
تفسیر کبیر مع تفسیر ابی السعود ہشت جلد
ترمذی شریف مترجم
موطا امام مالک اردو
ریاض الصالحین اردو

تلخیص الکبیر
اعلام اعلام العصر
دسوقی شرح مغنی اللبیب
عقد الفرید در سہ جلد

الراقم محمد یوسف لکھنؤ فرنگی محل